

Maurice Merleau-Ponty

Signos



Martín Fichini

COLEÇÃO TÓPICOS

A Poética do Devaneio

GASTON BACHELARD

A Poética do Espaço

GASTON BACHELARD

A Água e os Sonhos

— Ensaio sobre a imaginação da matéria

GASTON BACHELARD

O Ar e os Sonhos

— Ensaio sobre a imaginação do movimento

GASTON BACHELARD

Thalassa

— Ensaio sobre a teoria da genitalidade

SÁNDOR FERENCZI

Matéria e Memória

— Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito

HENRI BERGSON

A Terra e os Devaneios do Repouso

— Ensaio sobre as imagens da intimidade

GASTON BACHELARD

A Terra e os Devaneios da Vontade

— Ensaio sobre a imaginação das forças

GASTON BACHELARD

Signos

MAURICE MERLEAU-PONTY

PRÓXIMO LANÇAMENTO:

Imagens e símbolos

MIRCEA ELIADE

Maurice Merleau-Ponty

Signos

Martins Fontes

UFRJ
Biblioteca Setorial de
Biblioteconomia e
Comunicação

Nº
Chamada : 115648-P

Nº
Obra : 8948

Registro : 15.342

Data : 06.04.98

15542

FBC
1993/45492-5
1998/04/06
8948

15648

Título original:

SIGNES

Copyright © Editions Gallimard, 1960

Copyright © Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,
para a presente edição

1ª edição brasileira: agosto de 1991

Tradução: Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira

Revisão da tradução: Paulo Azevedo Neves da Silva

Revisão tipográfica:

Silvana Cobucci Leite

Jonas Pereira dos Santos

Produção gráfica: Geraldo Alves

Composição: Antônio José da Cruz Pereira

Capa — Projeto: P.U.F.

Realização: Alexandre Martins Fontes

Todos os direitos para o Brasil reservados à
LIVRARIA MARTINS FONTES EDITORA LTDA.
Rua Conselheiro Ramalho, 330/340 — Tel.: 239-3677
01325 — São Paulo — SP — Brasil

SUMÁRIO

Prefácio 1

- I. A LINGUAGEM INDIRETA E AS VOZES DO SILÊNCIO 39
- II. SOBRE A FENOMENOLOGIA DA LINGUAGEM 89
 - I. Husserl e o problema da linguagem 89
 - II. O fenômeno da linguagem 91
 - III. Consequências relativas à filosofia fenomenológica 98
- III. O FILÓSOFO E A SOCIOLOGIA 105
- IV. DE MAUSS A CLAUDE LÉVI-STRAUSS 123
- V. POR TODA PARTE E EM PARTE ALGUMA 137
 - I. A filosofia e o "exterior" 137
 - II. O Oriente e a filosofia 145
 - III. Cristianismo e filosofia 153
 - IV. O grande racionalismo 161
 - V. Descoberta da subjetividade 166
 - VI. Existência e dialética 169
- VI. O FILÓSOFO E SUA SOMBRA 175
- VII. BERGSON FAZENDO-SE 201
- VIII. EINSTEIN E A CRISE DA RAZÃO 213
- IX. LEITURA DE MONTAIGNE 221
- X. NOTA SOBRE MAQUIAVEL 237
- XI. O HOMEM E A ADVERSIDADE 253
- XII. COMENTÁRIOS 277
 - I. A política paranóica 277
 - II. Marxismo e superstição 294
 - III. A URSS e os campos de concentração 296
 - IV. Os papéis de Yalta 308
 - V. O futuro da Revolução 312
 - VI. Sobre a desestalinização 329
 - VII. Sobre o erotismo 347
 - VIII. Sobre as notícias do cotidiano 349
 - IX. Sobre Claudel 353
 - X. Sobre a abstenção 358
 - XI. Sobre a Indochina 362
 - XII. Sobre Madagascar 368
 - XIII. Sobre 13 de maio de 1958 377
 - XIV. Amanhã... 382

PREFÁCIO

Entre os ensaios filosóficos e as análises da atualidade, quase todas sobre política, que compõem este volume, que diferença à primeira vista, que disparidade! Em filosofia, o caminho pode ser difícil, mas temos certeza de que cada passo torna outros possíveis. Em política, temos a desencorajadora impressão de um caminho sempre por refazer. Nem sequer falamos dos acasos e do imprevisito: o leitor encontrará aqui alguns erros de prognóstico; para dizer com franqueza, encontrará menos do que era de temer. O caso é muito mais grave; é como se um mecanismo malicioso escamoteasse o acontecimento no instante em que ele acaba de mostrar o rosto, como se a história exercesse censura nos dramas de que é feita, como se gostasse de se esconder, só se entreabrisse à verdade em breves momentos de confusão e no restante do tempo se esforçasse em frustrar as “superações”, em reproduzir as fórmulas e os papéis do repertório e, em suma, em nos persuadir de que nada se passa. Maurras dizia que em política conhecera evidências, em filosofia pura, jamais. Isso porque só olhava para a história passada, e sonhava com uma filosofia também estabelecida. Se as considerarmos ao serem feitas, veremos que a filosofia encontra as evidências mais firmes no instante do começo, e que a história em estado nascente é sonho ou pesadelo. Quando lhe acontece de colocar uma questão, quando as angústias e as cóleras acumuladas acabam por assumir uma forma identificável no espaço humano, presumimos que depois disso nada mais poderá ser como antes. Mas, se há interrogações totais, a resposta, em sua positividade, não o pode ser. É antes a questão que se desgasta, um estado sem questão que so-brevém, como uma paixão um dia cessa, destruída pela própria duração. Esse país sangrado por uma guerra ou uma revolução, ei-lo subitamente intacto, inteiro. Os mortos são cúmplices do apa-

ziguamento: apenas vivendo poderiam recriar a falta e a necessidade deles que vão se apagando. Os historiadores conservadores registram como coisa óbvia a inocência de Dreyfus — e nem por isso deixam de ser conservadores. Dreyfus não está vingado, nem sequer reabilitado. Sua inocência tornada lugar-comum não tem valor comparada à sua vergonha. Não está inscrita na história no sentido em que lhe foi roubada, em que foi reivindicada por seus defensores. A história tira ainda mais daqueles que tudo perderam, e dá ainda mais àqueles que tudo tomaram. Pois a prescrição, que tudo envolve, inocenta o injusto e indefere as vítimas. A história nunca *confessa*.

Por mais que tudo isso seja sabido, não deixa de nos impressionar toda vez que o encontramos. A grande dificuldade do tempo vai ser reconciliar o mundo antigo com o outro. Talvez, diante desse problema, a URSS e seus adversários de ontem estejam do mesmo lado, o do mundo antigo. A verdade é que se proclama o fim da guerra fria. O Ocidente não poderá ter grande participação na concorrência pacífica se não inventar uma regulação democrática da economia. De fato, é numa extraordinária desordem que a sociedade industrial aqui se desenvolve. O capitalismo produz ao acaso ramos gigantescos, põe a economia de uma nação à mercê de uma indústria dominante que lhe atravanca as estradas e cidades, destrói as formas clássicas do estabelecimento humano... Em todas as escalas, aparecem imensos problemas: não são apenas técnicas que se tem de encontrar, mas também formas políticas, motivos, um espírito, razões de viver... É então que um exército por muito tempo isolado do mundo na guerra colonial, que nela aprendeu a luta social, recai com todo o seu peso sobre o Estado de que presumidamente depende e faz a ideologia da guerra fria refluir para um tempo que ia libertar-se dela. Alguém que soube, há vinte anos, julgar as “elites” (especialmente as elites militares) acredita agora construir um poder duradouro isolando-se no topo do Estado, e só o livra das importunações gerais para expô-lo às facções. Aquele que disse que ninguém substitui um povo (mas por certo tratava-se apenas de uma fórmula de desespero, de “serviço inútil”) separa a ambição nacional e aquilo a que chama nível de vida — como se alguma nação madura pudesse aceitar tais dilemas, como se a economia na sociedade real pudesse um dia ser subalterna como a Intendência na sociedade factícia do exército, co-

mo se o pão, o vinho e o trabalho fossem por si coisas menos graves, coisas menos santas do que os livros de história.

Talvez digam que essa história estacionária e provinciana é a da França. Mas enfrentará o mundo mais decididamente as questões que o atormentam? Porque há o risco de elas baralharem as fronteiras entre o comunismo e o capitalismo, a Igreja faz o possível para abafá-las, restaura esquecidas interdições, condena de novo o socialismo — quando não é a democracia —, tenta reocupar as posições de religião de Estado, reprime em toda parte, sobretudo nas próprias fileiras, o espírito de busca e a confiança na verdade.

Quanto à política comunista, sabe-se por quantos filtros teve de passar o ar da desestalinização antes de chegar a Paris ou a Roma. Depois de tantas retratações do “revisonismo”, e sobretudo depois de Budapeste, são precisos bons olhos para ver que a sociedade soviética inicia uma outra época, que liquida, com o stalinismo, o espírito da guerra social e se orienta para novas formas do poder. Isto se chama oficialmente passagem para a fase superior do comunismo. O prognóstico de uma evolução espontânea para o comunismo mundial encobrirá invariáveis propósitos de dominação, ou será apenas uma maneira decente de dizer que se renuncia a forçar a passagem? Ou significará manter-se entre as duas linhas, pronto a voltar a adotar a antiga em caso de perigo? A questão dos fins não é a verdadeira questão, nem a da máscara e do rosto. Talvez os propósitos em consonância contem menos do que a realidade humana e o movimento de conjunto. Talvez a URSS tenha vários rostos e o equívoco esteja nas coisas. Então devemos saudar como um progresso rumo à clareza a entrada, com Kruschchev, do humor negro e da paz quente no teatro internacional. Se o humor é, como diz Freud, a suavidade do superego, talvez isso seja o máximo de distensão tolerado pelo superego da história.

De que adianta ontem ter-se tido razão contra o stalinismo, hoje contra Argel, de que adianta desatar pacientemente os falsos nós do comunismo e do anticomunismo, e pôr preto no branco o que ambos sabem melhor do que nós, se essas verdades de amanhã não dispensam hoje um jovem das aventuras do fascismo e do comunismo, se são estéreis enquanto não forem ditas à maneira política — nessa linguagem que diz sem dizer, capaz de acionar a cólera e a esperança em cada um — e que nunca serão o discurso do verdadeiro? Não será um incrível mal-entendido que todos ou

quase todos os filósofos se julguem obrigados a ter uma política, quando esta provém do “uso da vida” e se furta ao entendimento? A política dos filósofos é aquela que ninguém *pratica*. Será então uma política? Não haverá muitas outras coisas de que possam falar com mais segurança? E quando traçam sábias perspectivas, das quais os interessados nada querem saber, não estarão confessando simplesmente que não sabem do que se trata?



Essas reflexões são latentes em quase toda parte. Adivinharmos em leitores e escritores que são ou foram marxistas e que, divididos quanto ao restante, parecem de acordo em *constatar* a separação da filosofia e da política. Mais do que ninguém, eles tentaram viver nos dois planos ao mesmo tempo. Sua experiência domina a questão, e é através dela que cumpriria reconsiderar esta.

Uma coisa é certa de antemão: houve uma mania política entre os filósofos que não produziu nem boa política nem boa filosofia. Porque, como se sabe, sendo a política a *tragédia moderna*, esperava-se dela a solução. A pretexto de que todas as questões humanas nela se encontram, qualquer cólera política se tornava cólera santa, e a leitura do jornal, como disse um dia Hegel em sua juventude, a oração matinal filosófica. O marxismo encontrava na história todos os dramas abstratos do Ser e do Nada, depositara nela uma imensa carga metafísica — com razão, já que pensava no conjunto dos membros, na arquitetura da história, na inserção da matéria e do espírito, do homem e da natureza, da existência e da consciência, de que a filosofia só fornece a álgebra ou o esquema. Retomada total das origens humanas num novo futuro, a política revolucionária passava por esse centro metafísico. Mas, no período recente, foi à política de pura tática, série descontínua de ações e de episódios, que se ligaram todas as formas do espírito e da vida. Em vez de unir suas virtudes, filosofia e política desde então passaram a uma troca de vícios; resultou uma prática ardilosa e um pensamento supersticioso. A propósito de um voto do grupo parlamentar ou de um desenho de Picasso, quantas horas, quantos argumentos consumidos, como se a História Universal, a Re-

volução, a Dialética, a Negatividade estivessem realmente presentes nessas parcas espécies. De fato, privados de todo contato com o saber, com a técnica, com a arte, as mutações da economia, os grandes conceitos histórico-filosóficos estavam exangues e — exceto entre os melhores — o rigorismo político dava a mão à preguiça, à incúria, à improvisação. Se assim era o casamento da filosofia com a política, pensamos que devemos nos felicitar pelo divórcio. Alguns escritores marxistas romperam com tudo isso e retomam seu papel: que poderia haver de melhor? Entretanto há uma ruptura “má” entre a filosofia e a política que nada salva, e que as abandona à sua miséria.

Ao escutar esses escritores, sentimos por vezes um mal-estar. Ora dizem que continuam marxistas em pontos essenciais, sem precisar muito quais, nem como é possível ser marxista *em certos pontos* — prontos a sorrir entre si da confusão em que se acotovelam marxistas, marxianos e marxólogos — e ora, pelo contrário, que é preciso uma nova doutrina, quase um novo sistema, mas não se arriscam muito além de alguns empréstimos de Heráclito, de Heidegger, de Sartre. As duas timidez se compreendem. Foi no marxismo que, durante anos, praticaram a filosofia. Quando descobriam o jovem Marx, subiam à fonte hegeliana, tornavam a descer dela a Lenin; muitas vezes encontraram a fórmula abstrata de seu drama futuro, sabem que nessa tradição se podem encontrar todas as armas de uma oposição ou de várias, sendo natural que continuem sentindo-se marxistas. Mas como, afinal de contas, foi o marxismo também que lhes forneceu por muito tempo suas razões de permanecerem comunistas e de renovarem ao comunismo seu privilégio de intérprete da história, compreende-se que, de volta às próprias coisas, desejem descartar qualquer intermediário e reclamem uma doutrina inteiramente nova. Permanecer fiel ao que se foi, recomençar tudo pelo início, qualquer uma das duas tarefas é imensa. Para dizer precisamente em que uma pessoa permanece marxista, cumpriria dizer onde está o essencial de Marx e quando foi perdido, em que bifurcação ela se instala na árvore genealógica, se quer ser um ramo novo, um novo galho mestre, ou se pensa juntar-se ao eixo de crescimento do tronco, ou afinal se reintegra Marx inteiro num pensamento mais antigo e mais recente do qual ele seria apenas uma forma transitória — em suma, seria preciso redefinir as relações do jovem Marx com Marx, de ambos com Hegel, de

toda essa tradição com Lenin, de Lenin com Stalin e até com Krushev, e enfim as relações do hegelo-marxismo com o que o prece-deu e o seguiu. Trabalho imenso, do qual todos os escritos de Lukács juntos são o esboço muito reticente, ensaiado nos tempos do Partido, por ser então a única maneira de fazer filosofia sem dar muito a impressão disso, e que, agora que o largaram, deve parecer-lhes importuno, irrisório. Voltam-se, pois, para as ciências, para a arte, para a pesquisa sem partido. Mas que transtorno, se já não se pode contar com o pano de fundo quase secular do marxismo, se é preciso *experimental* sob a própria responsabilidade, sem aparelho, inteiramente nu, e aliás na proximidade incômoda daqueles que nunca fizeram outra coisa, e que outrora eram antes despa-chados do que discutidos...

Portanto, ficam indecisos entre a exigência da fidelidade e a da ruptura, e não aceitam totalmente nem uma nem outra. Às vezes escrevem como se nunca houvesse existido marxismo, tratam da história, por exemplo, segundo o formalismo da teoria dos jogos. Mas, por outro lado, conservam à parte o marxismo, esquivam-se de qualquer revisão. Na verdade, está sendo feita uma revisão, mas escondem-na de si mesmos, disfarçam-na como volta às origens. Pois afinal de contas, dizem, o que faliu com a ortodoxia foi o dogmatismo, a filosofia. O verdadeiro marxismo não era uma filosofia, e restringimo-nos a este marxismo, que aliás abarca tudo, o stalinismo e o anti-stalinismo, e toda a vida do mundo. Um dia talvez, depois de incríveis meandros, o proletariado reencontrará o seu papel de classe universal e se encarregará novamente dessa crítica marxista universal que por ora não tem portador nem impactos históricos... Assim adiam a identidade marxista entre o pensamento e a ação que o presente questiona. O apelo a um futuro indefinido conserva a doutrina como maneira de pensar e como ponto de honra no momento em que está em dificuldade como maneira de viver. É exatamente esse, segundo Marx, o vício da filosofia. Mas quem suspeitaria disso, se, no mesmo momento, é a filosofia que pegam para bode expiatório? A não-filosofia, que Marx ensinava em proveito da práxis revolucionária, está agora ao abrigo da incerteza. Esses escritores sabem melhor do que ninguém que o vínculo marxista entre a filosofia e a política se rompeu. Mas procedem como se ela permanecesse *em princípio*, num mundo futuro, isto é, imaginário, aquilo que Marx disse que era: a filosofia a um

só tempo efetuada e destruída na história, a negação que salva, a destruição que realiza. Essa operação metafísica não ocorreu — por isso mesmo tais escritores abandonaram o comunismo, que realizava tão pouco os valores abstratos que, para começar, destruíam os dele. Não estão muito certos de que um dia tal operação se faça. Então, em vez de lhe examinar o pano de fundo filosófico, transformam-na — a ela, audácia e resolução — em devaneio, em esperança. Consolação que não é inocente, pois encerra o debate aberto entre eles e à volta deles, abafa questões que se impõem: primeiro a de saber se há uma operação de destruição-realização, especialmente uma realização do pensamento que o torna supérfluo como instância independente, ou se esse esquema não subentende uma positividade absoluta da natureza, uma negatividade absoluta da história, ou *antiphysis*, que Marx acreditava constatar nas coisas a seu redor, mas que talvez não sejam senão uma certa filosofia, não podendo estar isentas do reexame. Depois, a de saber se esse não que é um sim, fórmula filosófica da revolução, não justifica uma prática de autoridade ilimitada, pois os aparelhos que sustentam o papel histórico do negativo são com isso elevados acima de qualquer critério determinável, e nenhuma “contradição”, mesmo a de Budapeste, lhes é de direito oponível. Esse conjunto de interrogações sobre a ontologia marxista será escamoteado se validarmos de saída o marxismo como verdade para mais tarde. Elas sempre constituíram o patos e a vida profunda do marxismo: este era a tentativa ou a prova da negação criadora, da realização-destruição; esquecendo-as, renegamo-lo como revolução. Em todo o caso, se acatamos sem discussão a sua pretensão de não ser uma filosofia, de ser a expressão de um único grande fato histórico (e sua crítica de todas as filosofias como álbi e falta contra a história), porquanto constatamos, por outro lado, não haver atualmente movimento proletário em escala mundial, colocamo-lo em posição de inatividade e definimos a nós mesmos como marxistas honorários. Se o divórcio entre a filosofia e a política for atribuído apenas aos erros da filosofia, será um divórcio fracassado. Pois um divórcio, assim como um casamento, pode ser fracassado.

Não estamos supondo aqui nenhuma tese preestabelecida; especialmente não confundimos o marxismo e o comunismo diante do tribunal da filosofia enquanto saber absoluto, a pretexto de ambos o excluirmos: é clara a diferença entre a regra marxista de não

destruir a filosofia sem a realizar, e a prática stalinista que simplesmente a destrói. Nem sequer insinuamos que essa regra degenera inevitavelmente em tal prática. Dizemos que, com os acontecimentos dos últimos anos, o marxismo entrou decididamente numa nova fase de sua história, na qual pode inspirar, orientar análises, conservar um sério valor heurístico, mas na qual já não é certamente verdadeiro *no sentido em que se acreditava verdadeiro*, e que a experiência recente, instalando-o numa ordem da *verdade secundária*, proporciona aos marxistas uma base e quase um método novos que tornam vãos todos os ultimatatos. Quando lhes perguntam — e quando se perguntam — se são ainda marxistas, para essa má pergunta só há más respostas; isso não só porque, como já dissemos acima, uma resposta precisa suporia concluído um imenso trabalho de perspectivação, mas também porque, mesmo feito, esse trabalho não se poderia concluir por nenhuma resposta simples, porque, uma vez formulada, essa pergunta exclui o sim e o não. Seria insensato conceber os recentes acontecimentos como uma dessas “experiências cruciais” que, apesar de uma lenda renitente, nem sequer na física existem, e depois das quais se pudesse concluir que a teoria está “verificada” ou “refutada”. É inacreditável que a questão seja colocada nesses termos rudimentares, como se o “verdadeiro” e o “falso” fossem os dois únicos modos de existência intelectual. Mesmo nas ciências, um conjunto teórico superado pode ser reintegrado na linguagem daquele que o supera, continua significativa, conserva a sua verdade. Quando se trata de toda a história interior do marxismo, e de suas relações com a filosofia e com a história pré e pós-marxistas, desde logo sabemos bem que a conclusão jamais poderá ser uma dessas trivialidades que ouvimos com muita frequência: que ele é “sempre válido” ou é “desmentido pelos fatos”. Por trás dos enunciados marxistas, verificados ou desmentidos, há sempre o marxismo como matriz de experiências intelectuais e históricas, que sempre pode, mediante algumas hipóteses auxiliares, ser salvo do fracasso, como aliás sempre é possível sustentar que não é validado em sua totalidade pelo sucesso. A doutrina vem inspirando há um século tantos empreendimentos teóricos e práticos, é laboratório de tantas experiências bem ou malsucedidas, até mesmo para os seus adversários é o estímulo de tantas respostas, de obsessões, de contradoutrinas tão profundamente significativas, que depois disso é simplesmente descabido

falar tanto de “refutação” como, aliás, de “verificação”. Mesmo que se encontrem “erros” nos preceitos fundamentais do marxismo, em sua ontologia de que falávamos há pouco, não são erros daqueles que se podem simplesmente riscar ou esquecer. Mesmo que não haja pura negação que seja um sim, ou que seja negação absoluta de si mesma, o “erro” aqui não é o mero contrário da verdade, é antes uma verdade malograda. Há uma relação interna entre o positivo e o negativo, sendo ela o que Marx tinha em vista, ainda que errasse ao restringi-la à dicotomia objeto-sujeito; essa relação opera em trechos inteiros de sua obra, abre dimensões novas à sua análise histórica e faz com que estas possam deixar de ser concludentes, no sentido em que Marx o entendia, sem deixar de ser fontes de sentido e reinterpretáveis. As teses de Marx podem permanecer verdadeiras como o teorema de Pitágoras é verdadeiro, não mais no sentido em que o foi para aquele que o inventou — como verdade idêntica e propriedade do próprio espaço —, mas como propriedade de um certo modelo de espaço entre outros espaços possíveis. A história do pensamento não sentencia sumariamente: isto é verdadeiro, aquilo é falso. Como qualquer história, tem decisões surdas: neutraliza ou embalsama certas doutrinas, transforma-as em “mensagens” ou em peças de museu. Outras há, ao contrário, que ela mantém em atividade, não porque haja entre elas e uma “realidade” invariável alguma miraculosa adequação ou correspondência — essa verdade específica ou descarnada não é suficiente nem sequer necessária para uma doutrina ser grande —, mas porque continuam falando além dos enunciados, das proposições, intermediários obrigatórios, se queremos ir mais longe. Assim são os *clássicos*. Reconhecemo-los pelo fato de ninguém os tomar ao pé da letra, e de, mesmo assim, os fatos novos nunca estarem totalmente fora de sua competência, de se tirarem deles novos ecos e de se revelarem neles novos relevos. Dizemos que o reexame de Marx seria a meditação de um clássico e não poderia terminar pelo *nihil obstat* nem pela inclusão no índice. Somos ou não somos cartesianos? A pergunta não tem muito sentido, visto que aqueles que rejeitam isto ou aquilo em Descartes só o fazem por razões que devem muito a Descartes. Dizemos que Marx está passando para essa verdade secundária.

E dizemo-lo baseados apenas na experiência recente, especialmente naquela dos escritores marxistas. Pois, comunistas de longa

data, quando chegaram a abandonar o partido ou a deixar-se excluir dele, fizeram-no afinal como “marxistas” ou como “não-marxistas”? Fazendo-o, demonstraram precisamente que o dilema era verbal, que era preciso ir mais além, que nenhuma doutrina podia prevalecer contra as coisas, nem transformar em vitória do proletariado a repressão de Budapeste. Não romperam com a ortodoxia em nome da liberdade de consciência e do idealismo filosófico, mas porque ela fizera um proletariado definhar até a revolta e a crítica das armas, e com ele a vida de seus sindicatos e de sua economia, e com ela a verdade interna e a vida da ciência, da arte. Logo, romperam como marxistas. E no entanto, ao romper, transgrediam a regra, também marxista, que prescreve que a cada momento há um campo do proletariado e um campo de seus adversários, que qualquer iniciativa é apreciada com relação a essa fissura da história, e que não se deve em caso algum “fazer o jogo do adversário”. Não se enganam e não nos enganam quando dizem hoje que continuam marxistas, mas com a condição de acrescentar que o marxismo deles já não se identifica com nenhum aparelho, que é uma visão da história e não o movimento em ato da história — em suma, que é uma filosofia. No momento em que rompiam, na cólera ou no desespero, anteciparam ou juntaram-se a uma das silenciosas promoções da história, e foram eles, afinal de contas, que fizeram de Marx um clássico ou um filósofo.

Dizia-se a eles: toda iniciativa, toda pesquisa política ou não-política é apreciada segundo as incidências políticas, a linha política segundo o interesse do partido, e, em última análise, o interesse do partido segundo as opiniões dos dirigentes. Rejeitaram essas reduções em cadeia de todas as instâncias, de todos os critérios a um só, afirmaram que o movimento da história se faz por outros meios, em outros ritmos, na esfera da organização política e no proletariado, e nos sindicatos, e na arte, e na ciência, que a história tem mais de um foco, ou mais de uma dimensão, mais de um plano de referência, mais de uma fonte de sentido. Rejeitaram com isso uma certa idéia do Ser-objeto, tanto da identidade como da diferença. Adotaram a de um Ser coerente com vários focos ou várias dimensões. E ainda dizem que não são filósofos?

Retomemos o fio: você fala do marxismo; mas fala de dentro ou de fora dele? A pergunta já não tem muito sentido no momento em que o marxismo talvez esteja explodindo, em todo o caso abrindo-se.

do-se. Fala-se do interior do marxismo quando é possível, e do exterior quando não há outro jeito. E quem consegue melhor? Estaremos fora, estaremos dentro quando operamos com relação a ele a famosa “superação do interior” que ele próprio recomendou com relação a todas as outras doutrinas? Já estamos fora assim que, em vez de repisar coisas ditas, tentamos por meio delas nos compreender e compreender as coisas existentes. A questão de saber se fazemos parte dele ou não só se coloca a respeito de um movimento histórico ou de uma doutrina em seu nascimento. O marxismo é menos e mais do que isso: um imenso campo de história e de pensamento sedimentados, em que iremos nos exercitar e aprender a pensar. A mutação é grave, para ele que queria ser a operação da história posta em palavras. Mas isso, justamente, era o auge da arrogância filosófica.

Há decerto pelo mundo muitas situações de luta de classes. Elas existem em velhos países — a Suíça de Yves Velan —, existem nos países recém-chegados à independência. É certo que sua independência não passará de uma palavra se os pólos de seu desenvolvimento forem definidos de acordo com os interesses dos países adiantados, e se a ala esquerda dos novos nacionalismos estiver a esse respeito em conflito com as burguesias locais. É certo, por outro lado, que as novas áreas econômicas e o desenvolvimento da sociedade industrial na Europa, que tornam caduca a vida parlamentar e política à antiga, colocam na ordem do dia a luta pelo controle e gestão do novo aparelho econômico. Certamente pode-se inventar a partir do marxismo categorias que orientem a análise do presente, e o “imperialismo estrutural” seria uma delas¹. É mesmo permitido afirmar que nenhuma política será, *com o correr do tempo*, a política de nosso tempo se ignorar esses problemas, e o sistema de referências marxista que os revela. Foi isso que expressamos há pouco ao dizer que Marx é um clássico. Mas tal marxismo será realmente o esboço de uma política? O domínio teórico que proporciona sobre a história será também um domínio prático? No marxismo de Marx os dois eram inseparáveis. Descobria-se a resposta com a pergunta, que era apenas o começo de uma

1. Serge MALLET, “Gaullisme et néo-capitalisme”, *Esprit*, fevereiro de 1960.

resposta, o socialismo era a inquietude, o movimento do capitalismo. Quando lemos que se os países independentes da África do Norte se unissem estariam em condições de controlar o seu desenvolvimento, mas “não de dispensar capitais, técnicos, e correntes de intercâmbio com a França”², que por outro lado a esquerda política e sindicalista da França está muito longe de entrever os novos problemas, que o partido comunista em particular mantém uma atitude simplesmente negativa para com o neocapitalismo, que finalmente na URSS, mesmo depois do XX Congresso, o “imperialismo estrutural” não está abandonado — seria necessário muito otimismo para prever que “a ala mais avançada dos nacionalismos africanos logo será levada a confrontar as suas preocupações com aquelas das classes operárias dos países economicamente dominantes”³. Mesmo que ocorra a confrontação, que política extrair daí? Mesmo que os proletários se reconhecessem, que tipo de ação comum poderiam fixar como objetivo? Como retomar tal e qual a concepção leninista do partido, e como retomá-la pela metade? Percebe-se a distância entre o marxismo instrumento de análise teórica e o marxismo que definia a teoria como a consciência de uma prática. Há situações de luta de classes, e é mesmo possível, se quisermos, formular a situação mundial em termos de proletariado e de burguesia: mas isso é apenas uma maneira de falar, e o proletariado apenas um nome para uma política racional.

O que defendemos aqui, sob o nome de filosofia, é muito precisamente o gênero de pensamento ao qual os marxistas foram reconduzidos pelas coisas. Nosso tempo pode decepcionar todos os dias uma racionalidade ingênua: pondo a descoberto o fundamental por todas as suas fissuras, ele reclama uma leitura filosófica. Não absorveu a filosofia, e esta não o sobrepuja. A filosofia não é serva nem senhora da história. Suas relações são menos simples do que se acreditara: é literalmente uma *ação à distância*, cada qual exigindo, do fundo de sua diferença, a mistura e a promiscuidade. Ainda temos de aprender o uso certo dessa invasão — e principalmente uma filosofia tanto menos atada pelas responsabilidades políticas por já ter as suas, tanto mais livre para entrar em toda parte

2. Serge MALLET, artigo citado, p. 211.

3. *Ibid.*, p. 214.

por não substituir ninguém, por não *jogar* com as paixões, com a política, com a vida, por não as recompor no imaginário, e sim desvelar precisamente o Ser que habitamos.



Riem do filósofo que quer que o “processo histórico” passe por sua mesa de trabalho. Ele se vinga ajustando contas com os absurdos da história. É este o seu emprego num *vaudeville* agora secular. Que olhemos para um passado mais distante, que nos perguntemos o que pode ser a filosofia hoje: veremos que a filosofia superficial foi um episódio, e que ele está terminado.

Hoje, como outrora, a filosofia começa pelo: que é pensar? e inicialmente absorve-se nisso. Aqui não há instrumentos nem órgãos. É um puro: parece-me que... Aquele diante de quem tudo parece não poder ser dissimulado para si mesmo, aparece a si mesmo em primeiro lugar, ele é esse aparecimento de si para si mesmo, surge do nada, nada nem ninguém o pode impedir de ser ele mesmo, nem o ajudar nisso. Ele esteve sempre, está em toda parte, é rei em sua ilha deserta.

Mas a primeira verdade só pode ser uma meia-verdade. Abre para outra coisa. Não haveria nada se não houvesse esse abismo do eu. Entretanto um abismo não é nada, ele tem suas margens, suas imediações. Pensa-se sempre em algo, sobre, segundo, de acordo com algo, acerca, em sentido contrário de algo. Mesmo a ação de pensar é colhida no ímpeto do ser. Não posso pensar identicamente na mesma coisa por mais de um instante. Por princípio a abertura é imediatamente preenchida, como se o pensamento só vivesse em estado nascente. Se se mantém, é através do — é pelo resvalamento que o lança no inatual. Pois há o inatual do esquecimento, mas também o do adquirido. É pelo tempo que meus pensamentos envelhecem, é também por ele que marcam época, que abrem um futuro de pensamento, um ciclo, um campo, que formam juntos um todo, que são um único pensamento, que são eu. O pensamento não abre brechas no tempo, continua a esteira dos pensamentos precedentes, sem sequer exercer o poder — que pre-

sume — de traçá-la, de novo, assim como poderíamos, se quiséssemos, rever a outra encosta da colina: mas para quê, uma vez que a colina está ali? Para que me certificar de que meu pensamento de hoje abarca o meu pensamento de ontem? estou ciente disso, já que hoje vejo mais longe. Se penso, não é porque salto para fora do tempo num mundo inteligível, nem porque recrio toda vez a significação a partir de nada; é porque a flecha do tempo arrasta tudo consigo, faz com que os meus pensamentos sucessivos sejam, num sentido secundário, simultâneos, ou pelo menos que invadam legitimamente um ao outro. Funciono assim por construção. Estou instalado sobre uma pirâmide de tempo que foi eu. Tomo distância, invento-me, mas não sem meu equipamento temporal, como me movo no mundo, mas não sem a massa desconhecida de meu corpo. O tempo é esse “corpo do espírito” de que falava Valéry. Tempo e pensamento estão emaranhados um no outro. A noite do pensamento é habitada por um clarão do Ser.

Como imporia ele alguma necessidade às coisas? Como as reduziria aos puros objetos que constrói para si? Com o vínculo secreto do tempo, aprendo o do ser sensível, seus “lados” incompatíveis e simultâneos. Vejo como está diante de meus olhos, mas também como o veria em outro local, e isso não possivelmente, porém atualmente, pois desde já ele brilha *noutro lugar* com muitas luzes que me estão encobertas. Quando se diz: simultaneidade, estar-se-á querendo dizer tempo, estar-se-á querendo dizer espaço? Essa linha que vai de mim ao horizonte é uma direção para o movimento do meu olhar. A casa no horizonte resplandece solenemente como uma coisa passada ou uma coisa esperada. E inversamente o meu passado tem seu espaço, seus caminhos, seus lugares específicos, seus monumentos. Sob as ordens cruzadas, mas distintas, do sucessivo e do simultâneo, sob a seqüência das sincronias que se acrescentam linha a linha, reencontramos uma rede sem nome, constelações de horas espaciais, pontos-acontecimentos. Será preciso de fato dizer coisa, será preciso dizer imaginário ou idéia, quando cada coisa está mais longe do que si mesma, quando cada fato pode ser dimensão, quando as idéias têm suas regiões? Toda a descrição de nossa paisagem e de nossas linhas de universo, a do nosso monólogo interior, estaria por refazer. As cores, os sons, as coisas, como as estrelas de Van Gogh, são focos, irradiações de ser.

Consideremos *os outros* em seu aparecimento na carne do mundo. Não existiriam para mim, dizem, se eu não os reconhecesse, se não decifrasse neles algum sinal da presença a si mesmo de que detenho o único modelo. Mas se o meu pensamento é apenas o reverso de meu tempo, de meu ser passivo e sensível, é todo o estofo do mundo que surge quando tento apreender-me, e aos outros que são captados nele. Antes de serem e para serem submetidos às minhas condições de possibilidade, e reconstruídos à minha imagem, é preciso que estejam lá como relevos, desvios, variantes de uma única Visão da qual também participo. Pois eles não são ficções com que eu povoaria o meu deserto, filhos de meu espírito, possíveis para sempre inatuais, e sim meus gêmeos ou a carne da minha carne. Decerto não vivo a vida deles, estão definitivamente ausentes de mim e eu deles. Mas essa distância torna-se uma estranha proximidade assim que se reencontra o ser do sensível, pois o sensível é precisamente aquilo que, sem sair de seu lugar, pode assediar mais de um corpo. Esta mesa que o meu olhar toca, ninguém a verá: seria preciso ser eu. E no entanto sei que ela pesa no mesmo momento exatamente da mesma forma sobre qualquer olhar. Pois os outros olhares, eu os vejo, é também no mesmo campo em que estão as coisas que eles desenhavam uma disposição da mesa, que ligam as partes da mesa umas às outras para uma nova co-presença. Ao longe renova-se e propaga-se, por intermédio daquela que no mesmo instante faço intervir, a articulação de um olhar num visível. Minha visão encobre outra, ou melhor, elas funcionam juntas e atingem por princípio o mesmo Visível. Um dos meus visíveis se faz vidente. Assisto à metamorfose. Doravante ele deixa de ser uma das coisas, está em circuito com elas ou interpõe-se entre elas. Quando o olho, meu olhar já não se detém, já não termina nele, como se detém e termina nas coisas; por ele, como por revezamento, meu olhar continua em direção às coisas — as mesmas coisas que eu era o único a ver, que serei sempre o único a ver, mas que também ele, doravante, é o único a ver à sua maneira. Sei agora que *ele também* é o único a ser si mesmo. Tudo repousa na riqueza insuperável, na milagrosa multiplicação do sensível. Ela faz com que as mesmas coisas tenham a força de ser coisas para mais de um, e que algumas delas — os corpos humanos e animais — não tenham somente faces ocultas, que seu “outro lado”⁴

4. HUSSERL.

seja um outro sentir *avaliado a partir de meu sensível*. Tudo se deve ao fato de que esta mesa, esta que neste instante meu olhar esquadrinha e cuja textura interroga, não pertence a nenhum espaço de consciência e insere-se igualmente no circuito dos outros corpos — ao fato de que os nossos olhares não são atos de consciência, de que cada qual reivindicaria uma indeclinável prioridade, e sim abertura de nossa carne imediatamente preenchida pela carne universal do mundo — ao fato de que, desse modo, os corpos vivos se fecham sobre o mundo, tornam-se corpos que vêem, corpos que tocam, e *a fortiori* sensíveis a si mesmos, uma vez que não se poderia tocar nem ver sem ser capaz de se tocar e de se ver. Todo o enigma está no sensível, nessa tele-visão que no mais privado de nossa vida nos torna simultâneos com os outros e com o mundo.

Que acontecerá quando um deles voltar-se para mim, sustentar meu olhar e firmar o seu em meu corpo e em meu rosto? A não ser que recorramos ao ardil da palavra e interponhamos entre nós um campo comum de pensamentos, a experiência é intolerável. Nada mais há para olhar senão um olhar, aquele que vê e aquele que é visto são exatamente substituíveis, os dois olhares imobilizam-se um no outro, nada pode distraí-los e distingui-los um do outro, já que as coisas estão abolidas e cada qual tem de avir-se apenas com seu duplo. Para a reflexão, há ainda aí apenas dois “pontos de vista” incomensuráveis, dois *eu penso* que podem ambos julgar-se vencedores da prova, pois, afinal de contas, se penso que o outro me pensa, isso é ainda apenas um de meus pensamentos. A visão faz o que a reflexão jamais compreenderá: que o combate às vezes acabe sem vencedor, e o pensamento, daí em diante, sem titular. Olho-o. Ele vê que o olho. Vejo que ele o vê. Ele vê que estou vendo que ele o vê... A análise não tem fim, e se fosse a medida de todas as coisas, os olhares se insinuariam indefinidamente um no outro, *sempre haveria um único cogito ao mesmo tempo*. Ora, ainda que os reflexos dos reflexos vão, em princípio, ao infinito, a visão faz com que as negras aberturas dos dois olhares ajustem-se uma à outra, e que tenhamos, não mais duas consciências com sua teleologia própria, mas dois olhares um dentro do outro, sós no mundo. Ela delinea aquilo que o desejo realiza quando expulsa dois “pensamentos” para essa linha de fogo entre eles, essa superfície ardente, onde buscam uma realização que seja identicamente a mesma para ambos, como o mundo sensível pertence a todos.

A palavra, como dizíamos, romperia essa fascinação. Não a suprimiria, a adiaria, a transferiria para mais tarde. Pois ela toma seu impulso na onda da comunicação muda em que está envolta. Arranca ou despedaça significações no todo indiviso do nominável, como nossos gestos naquele do sensível. Quebramos a linguagem quando a transformamos num meio ou num código para o pensamento, e nos privamos de compreender a que profundidade as palavras chegam em nós, de compreender que haja uma vontade, uma gana de falar, uma necessidade de se falar tão logo pensamos, que as palavras tenham o poder de suscitar pensamentos — de implantar dimensões de pensamento doravante inalienáveis —, que coloquem nos lábios respostas de que não nos sabíamos capazes, que nos ensinem, diz Sartre, o nosso próprio pensamento. A linguagem não seria, segundo a expressão de Freud, um “reinvestimento” total de nossa vida, o nosso elemento, como a água é o elemento dos peixes, se dublasse exteriormente um pensamento que em sua solidão dita regras para qualquer outro pensamento possível. Um pensamento e uma expressão paralelos deveriam ser completos cada qual em sua ordem, não se poderia conceber irrupção de um no outro, intercepção de um pelo outro. Ora, a própria idéia de um enunciado *completo* é inconsistente: não é porque ele é em si completo que o compreendemos, é porque já compreendemos que o dizemos completo ou suficiente. Ademais não existe pensamento que seja completamente pensamento e não solicite a palavras o meio de estar presente a si mesmo. Pensamento e palavra contam um com o outro. Substituem-se continuamente um ao outro. Revezam-se, estimulam-se reciprocamente. Todo pensamento vem das palavras e volta para elas, toda palavra nasceu nos pensamentos e acaba neles. Há entre os homens e em cada um deles uma incrível vegetação de palavras cuja nervura são os “pensamentos”. (Dirão: mas afinal, se a palavra é algo diferente de ruído ou som, é porque o pensamento lhe deposita uma carga de sentido — e em primeiro lugar o sentido lexical ou gramatical —, de forma que nunca houve contato senão do pensamento com o pensamento.) Claro, sons são falantes apenas para um pensamento, mas isso não quer dizer que a palavra seja derivada ou secundária. Claro, o próprio sistema da linguagem tem a sua estrutura pensável. Porém, quando falamos, não a pensamos como a pensa um linguísta, nem sequer pensamos nela, pensamos *no que dizemos*. Não é apenas

porque não possamos pensar em duas coisas ao mesmo tempo: diríamos que, *para* ter diante de nós um significado, seja na emissão, seja na recepção, *é preciso* que cessemos de conceber o código e até a mensagem, que nos tornemos puros operadores da palavra. A palavra operante faz pensar, e o pensamento vivo encontra magicamente as suas palavras. Não há o pensamento e a linguagem; cada uma das duas ordens, ao ser examinada, se desdobra e envia uma ramificação à outra. Há a palavra sensata, a que chamamos pensamento — e a palavra malograda, a que chamamos linguagem. É quando não compreendemos que dizemos: são palavras, e, pelo contrário, os nossos próprios discursos são para nós puro pensamento⁵. Há um pensamento inarticulado (o “*aha-Erlebnis*” dos psicólogos) e há o pensamento realizado — que de repente se encontra à sua revelia rodeado de palavras. As operações expressivas ocorrem entre palavra pensante e pensamento falante, e não, como se diz levianamente, entre pensamento e linguagem. Não é por eles serem paralelos que falamos, é por falarmos que são paralelos. A fraqueza de todo “paralelismo” é outorgar-se correspondências entre as ordens e nos encobrir as operações que de início produziram-nas por invasão. Os “pensamentos” que revestem a palavra e a transformam num sistema compreensível, os campos ou dimensões do pensamento que os grandes autores e nosso próprio trabalho instalaram em nós, são conjuntos abertos de significações disponíveis que não reativamos, são esteiras do pensar que não retraçamos, que continuamos. Temos esse cabedal como temos braços, pernas, utilizamo-lo sem pensar, como “achamos” sem pensar as nossas pernas, os nossos braços, e Valéry acertou em chamar “animal de palavras” a essa potência falante onde a expressão se premedita. É impossível compreendê-la como união de duas ordens positivas. Mas se o signo não passa de um certo desvio entre os signos, a significação um desvio idêntico entre as significações, o pensamento e a palavra se recobrem como dois relevos. Como puras diferenças, são indiscerníveis. Trata-se, na expressão, de reorganizar as coisas-ditas, de dar-lhes um novo índice de curvatura, de vergá-las a um certo relevo do sentido. Havia o que se compreende e se diz de si mesmo — especialmente aquilo que, mais

5. Jean PAULHAN.

misteriosamente, do fundo da linguagem, interpela de antemão todas as coisas como nomináveis —, há o que está por dizer, e que ainda é apenas uma inquietude precisa no mundo das coisas-ditas. Trata-se de proceder de um modo que os dois se recubram ou se cruzem. Nunca eu daria um passo se a minha visão do objetivo ao longe não encontrasse em meu corpo uma arte natural de transformá-la em visão próxima. Meu pensamento não poderia dar um passo se o horizonte de sentido que ele abre não se tornasse, pela palavra, aquilo que no teatro se chama um *praticável*.

A linguagem pode variar e ampliar tanto quanto quisermos a comunicação intercorporal: tem a mesma forma, o mesmo estilo que ela. Mais uma vez, cumpre que o que era secreto torne-se público e quase *visível*. Aqui como ali as significações passam em pacotes inteiros, mal e mal sustentadas por alguns gestos peremptórios. Aqui como ali viso conjuntamente as coisas e os outros. Falando aos outros (ou a mim mesmo), não falo *de* meus pensamentos, falo-os, e falo o que está entre eles, meus pensamentos ocultos, meus subpensamentos. Responderão: isso não é o que você está dizendo, é o que o interlocutor induz... Escutemos Marivaux: “Não estava pensando em vos chamar de coquete. — São coisas que se encontram ditas antes que sonhemos dizê-las.” Ditas por quem? Ditas a quem? Não por um espírito a um espírito, mas por um ser que tem corpo e linguagem a um ser que tem corpo e linguagem, cada um dos dois puxando o outro por fios invisíveis como aqueles que sustentam as marionetes, fazendo o outro falar, fazendo-o *pensar*, fazendo-o tornar-se aquilo que é, e que nunca teria sido sozinho. Assim as coisas *encontram-se ditas* e *encontram-se pensadas* como que por uma Palavra e por um Pensar que não possuímos, que nos possuem. Diz-se que há um muro entre nós e os outros, mas é um muro que fazemos juntos: cada qual coloca a sua pedra no vão deixado pelo outro. Mesmo os trabalhos da razão pressupõem essas conversas infinitas. Todos aqueles que amamos, detestamos, conhecemos ou somente entrevimos falam por nossa voz. Assim como o espaço não é feito de pontos em si simultâneos, assim como nossa duração não pode romper as suas aderências a um espaço de durações, o mundo comunicativo não é um feixe de consciências paralelas. Os traços se confundem e passam um pelo outro, formando uma única esteira de “duração pública”.

É a partir desse modelo que deveríamos pensar o mundo histórico. Para que se perguntar se a história é feita pelos homens ou pelas coisas, já que com toda a evidência as iniciativas humanas não anulam o peso das coisas e a “força das coisas” opera sempre através dos homens? É justamente esse malogro da análise, quando ela quer restringir tudo a um único plano, que desvela o verdadeiro meio da história. Não há uma análise que seja a derradeira porque há uma carne da história que, tanto nela como em nosso corpo, contém tudo, engloba tudo — tanto a infra-estrutura quanto a idéia que fazemos dela, e sobretudo as perpétuas trocas entre uma e outra, nas quais o peso das coisas torna-se signo também, os pensamentos forças, o balanço acontecimento. Pergunta-se: *onde se faz a história? Quem a faz? Que movimento é esse que traça e deixa atrás de si as figuras da esteira?* É da mesma ordem do movimento da Palavra e do Pensamento, e, enfim, da irrupção do mundo sensível entre nós: em toda parte há sentidos, dimensões, figuras para além daquilo que cada “consciência” poderia ter produzido, e contudo são homens que falam, pensam, vêem. Estamos no campo da história como no campo da linguagem ou do ser.

Essas metamorfoses do privado em público, dos acontecimentos em meditações, do pensamento em palavras e das palavras em pensamento, esse eco vindo de toda parte que faz com que, falando com outrem, também falemos conosco e falemos do ser, essa profusão de palavras atrás das palavras, de pensamentos atrás dos pensamentos — essa substituição universal é também uma espécie de estabilidade. Joubert escreveu a Chateaubriand que ele só tinha de “sacudir seu talismã”. Conquanto seja mais difícil viver do que escrever livros, é um fato que, dada a nossa aparelhagem corporal e lingüística, tudo o que fazemos tem finalmente um sentido e um nome — mesmo que de início não saibamos qual. As idéias já não são uma segunda positividade, um segundo mundo que exporia as suas riquezas sob um segundo sol. Reencontrando o mundo ou o ser “vertical”, aquele que está em pé diante de meu corpo em pé, e nele os outros, conhecemos uma dimensão em que também as idéias obtêm sua verdadeira solidez. Elas são os eixos secretos ou, como dizia Stendhal, os “pilares” de nossas palavras, o centro de nossa gravitação, esse vazio muito definido em torno do qual se constrói a abóbada da linguagem, e que atualmente só existe no peso e no contrapeso das pedras. Aliás, as coisas e o mundo

visível serão feitos de modo diferente? Estão sempre atrás do que vejo deles, no horizonte, e aquilo a que chamamos visibilidade é essa mesma transcendência. Coisa alguma, lado algum da coisa não se mostra senão ocultando ativamente as outras, denunciando-as no ato de encobri-las. Ver é, por princípio, ver mais do que se vê, é ter acesso a um ser de latência. O invisível é o relevo e a profundidade do visível, e, assim como ele, o visível não comporta positividade pura. Quanto à própria fonte dos pensamentos, sabemos agora que, para encontrá-la, precisamos procurar sob os enunciados, principalmente sob o famoso enunciado de Descartes. Sua verdade lógica — “para pensar é preciso ser” —, sua significação de enunciado traem-no por princípio, pois se referem a um objeto de pensamento no momento em que é preciso encontrar um acesso para aquele que pensa e para a sua coesão nativa, cuja réplica são o ser das coisas e o das idéias. A palavra de Descartes é o gesto que mostra em cada um de nós esse pensamento pensante por descobrir, o “abre-te Sésamo” do pensamento fundamental. Fundamental porque não é veiculado por nada. Mas não fundamental como se, com ele, atingíssemos um fundo onde deveríamos estabelecer-nos e permanecer. Ele é, por princípio, sem fundo e, se quisermos, abismo; isto quer dizer que nunca está *consigo* mesmo, que o encontramos perto ou a partir das coisas pensadas, que é abertura, a outra extremidade invisível do eixo que nos fixa nas coisas e nas idéias. Será preciso dizer que essa extremidade é *nada*? Se fosse “nada”, as diferenças do próximo e do longínquo, o relevo do ser, se apagariam diante dela. Dimensionalidade, abertura já não teriam sentido. O absolutamente aberto se aplicaria completamente a um ser *sem restrição* e, por falta de uma outra dimensão de que deva distinguir-se, aquilo a que chamamos a “verticalidade” — o presente — nada mais quereria dizer. Em vez de falar do ser e do nada, seria preferível falar do visível e do invisível, repetindo que não são contraditórios. Dizemos invisível como dizemos imóvel: não para o que é alheio ao movimento, mas para o que se mantém fixo. É o ponto ou o grau zero de visibilidade, a abertura de uma dimensão do visível. Um zero em todos os aspectos, um ser sem restrição, não devem ser considerados. Quando falo do nada, já existe ser, portanto esse nada não nadifica realmente, e esse ser não é idêntico a si, sem discussão. Num certo sentido, o ponto mais alto da filosofia talvez seja apenas reencontrar estes truísmos: o pen-

sar pensa, a palavra fala, o olhar olha — mas entre as duas palavras idênticas há, cada vez, toda a distância que transpomos para pensar, para falar e para ver.

A filosofia que desvela esse quiasmo do visível e do invisível é justamente o contrário de um exame superficial. Mergulha no sensível, no tempo, na história, na direção de suas articulações, não as supera por forças exclusivamente suas, supera-as apenas no sentido delas. Foi lembrada recentemente a frase de Montaigne “todo movimento nos descobre”, inferindo-se com razão que o homem só é em movimento⁶. Assim também o mundo não se mantém, o Ser não se mantém senão em movimento, somente assim é que todas as coisas podem ser juntas. A filosofia é a rememoração deste ser, com o qual a ciência não se ocupa, porque esta concebe as relações entre o ser e o conhecimento como as relações entre o geometral e suas projeções, e esquece o ser de envolvimento, esse a que se poderia chamar a topologia do ser. Mas essa filosofia, que busca *sob* a ciência, não é em contrapartida mais “profunda” que as paixões, que a política e que a vida. Não há nada mais profundo do que a experiência que transpõe o muro do ser. Marivaux também escreveu: “Nossa vida nos é menos cara do que nós, do que nossas paixões. Ao ver às vezes o que se passa em nosso instinto a esse respeito, dir-se-ia que para ser não é necessário viver, que é só por acidente que vivemos, mas é naturalmente que somos.” Aqueles que mediante a paixão e o desejo chegam até esse ser sabem tudo quanto há para saber. A filosofia não os compreende melhor do que eles se compreenderam, é na experiência deles que ela conhece o ser. Ela não mantém o mundo deitado a seus pés, não é um “ponto de vista superior” de onde se abarquem todas as perspectivas locais, busca o contato do ser bruto, e instrui-se da mesma forma junto daqueles que nunca se separaram dele. Simplesmente, enquanto a literatura, a arte e o exercício da vida, fazendo-se com as próprias coisas, com o próprio sensível, com os próprios seres, podem, exceto em seus limites extremos, ter e dar a ilusão de permanecer no habitual e no constituído, a filosofia, que pinta sem cores, em preto e branco, como os talhos-doces, não nos deixa

6. Jean STAROBINSKI, “Montaigne en mouvement”, *N.R.F.*, fevereiro de 1960.

ignorar a estranheza do mundo, que os homens afrontam tão bem e melhor do que ela, mas como que num meio-silêncio.



Tal é, em todo caso, a filosofia de que se encontrarão aqui alguns ensaios. Por certo não é ela que caberia questionar se achassem que em política falamos com certo desdém, um tanto sabiamente demais. A verdade talvez seja, simplesmente, que necessitaríamos de várias vidas para entrar em cada campo de experiência com o inteiro abandono que ele reclama.

Mas será esse tom realmente tão falso, tão pouco recomendável? Tudo quanto se julgava pensado e bem pensado — a liberdade e os poderes, o cidadão contra os poderes, o heroísmo do cidadão, o humanismo liberal — a democracia formal e a real, que a suprime e a realiza, o heroísmo e o humanismo revolucionários —, tudo isso está em ruínas. Somos tomados de escrúpulos a esse respeito, censuramo-nos por falar disso friamente. Mas, atenção! Isso a que chamamos desordem e ruína, outros, mais jovens, vivem-no como natural e talvez cheguem com ingenuidade a dominá-lo justamente por já não procurarem as suas referências onde as tomávamos. No tumulto das demolições, muitas paixões sombrias, muitas hipocrisias ou loucuras, muitos falsos dilemas desaparecem também. Quem o esperaria há dez anos? Talvez estejamos num desses momentos em que a história passa adiante. Estamos ensurdecidos pelos acontecimentos franceses ou pelos ruidosos episódios da diplomacia. Mas, abaixo do ruído, faz-se um silêncio, uma expectativa. Por que não seria uma esperança?

Hesitamos em escrever essas palavras no momento em que Sartre, numa bela rememoração da nossa juventude, encontra pela primeira vez o tom do desespero e da revolta⁷. Porém essa revolta não é recriminação, acusação do mundo e dos outros, absolvição de si. Não se compraz consigo mesma, tem total ciência de seus limites. É como que uma revolta de reflexão. Exatamente: é o remorso de

7. Prefácio a *Aden Arabie*, F. Maspéro ed.

não ter começado pela revolta, é um “eu deveria ter” que não pode ser categórico, mesmo retrospectivamente, pois, hoje como outrora, Sartre sabe bem e mostra perfeitamente em Nizan que a revolta não pode nem permanecer idêntica, nem se realizar na revolução. Acalenta portanto a idéia de uma juventude revoltada, e isso é uma quimera, não só porque já passou o tempo, mas também porque a sua precoce lucidez não faz tão má figura ao lado dos erros veementes dos outros; duvidamos que Sartre a trocasse, mesmo na idade das ilusões, pelas ilusões da cólera. Ela não era, como insinua, indigência de natureza, mas já a mesma acuidade, a mesma impaciência com compromissos consigo e com atitudes equívocas, o mesmo pudor, o mesmo desinteresse que o preservaram de ser ele próprio sem vergonha e justamente lhe inspiram a nobre crítica de si mesmo que acabamos de ler. Esse prefácio a *Aden Arabie* é a admoestação do Sartre, maduro ao jovem Sartre, que, como todos os jovens, está pouco se importando com ela, e persevera ao longe, em nosso passado — melhor ainda: que renasce ao virar de uma página, invade o seu juiz, fala por sua boca, e com tanta firmeza que temos dificuldade em acreditar que esteja tão ultrapassado, seja tão condenável, e acabamos por suspeitar, fato afinal provável, que haja apenas um único Sartre. Não aconselhamos os jovens leitores a acreditar precipitadamente que Sartre falhou na vida por ser falho de revolta — e que portanto, se a tiverem em dose suficiente, estar-lhes-ão prometidos os quarenta, os cinqüenta anos sem motivo de censuras. Nesse debate entre Sartre e Sartre através do passado, do presente e dos outros, nessa severa confrontação, para a manifestação da verdade, do Sartre de vinte anos, daquele da Libertação e dos anos mais recentes, e dessas personagens com o Nizan de vinte anos, o Nizan comunista e o de Setembro de 1939, e de todo aquele mundo com os *angry young men* de hoje, não se deveria esquecer que o roteiro é de Sartre, que a sua regra de sempre, porquanto ele é a sua liberdade, é recusar a si mesmo as desculpas que prodigaliza aos outros, que o seu único erro, se é que é um erro, é estabelecer entre ele e nós essa discriminação que de todo modo seria um abuso de nossa parte contar com ela, que temos então de retificar o enfoque, refazer o balanço, no qual aliás a sua maldita lucidez, aclarando os labirintos da revolta e da revolução, coloca tudo quanto nos é preciso para absolvê-lo malgrado seu. Este texto não é um espelho que acompanha o ca-

minho de Sartre, é um ato do Sartre de hoje. Nós, que lemos e lembramos, não podemos tão facilmente isolar o culpado e seu juiz, encontramos neles um ar familiar. Não, o Sartre de vinte anos não era tão indigno daquele que agora o renega; e seu juiz de hoje se lhe assemelha ainda pelo rigor da sentença. Esforço de uma experiência para se compreender, interpretação de si e de todas as coisas por si, este texto não foi feito para ser lido passivamente, como um auto de ocorrência ou um inventário, mas para ser decifrado, meditado, relido. Tem — é o destino da literatura quando boa — seguramente um sentido mais rico, talvez um sentido diferente daquele que o autor lhe deu.

Se fosse o lugar de fazê-lo, cumpriria analisar, trinta anos depois, essa extraordinária redescoberta do outro perdido e o que ela tem de fantástico; não decerto porque Nizan não tenha sido, sob as aparências da elegância e dos maiores dons, o homem reto, corajoso, fiel aos seus dados que Sartre descreve — mas porque o Sartre de outrora não tem menos realidade nem peso em nossa lembrança.

Eu lhe repetia, diz ele, que somos livres, e o fino sorriso de lado, que era a sua única resposta, era mais revelador do que todos os meus discursos. Eu não queria sentir o peso físico de minhas correntes, nem conhecer as causas exteriores que me escondiam o meu ser verdadeiro e me prendiam ao ponto de honra da liberdade. Nada via que a pudesse atingir ou ameaçar, julgava-me loucamente imortal, não encontrava na morte nem na angústia algo que se pudesse pensar. Não sentia em mim nada que estivesse em perigo de se perder, estava salvo, era um eleito. De fato, eu era sujeito pensante ou escrevente, vivia fora de mim, e o Espírito, onde eu habitava, era apenas a minha condição abstrata de estudante criado em escolas militares. Ignorando as necessidades, as amarras em mim, ignorava-as nos outros, ou seja, ignorava o trabalho da vida deles. Quando via sofrimento ou angústia, atribuí-a-os à complacência ou mesmo à afetação. A irritação, o pânico, o horror das amizades e dos amores, o propósito deliberado de desagradar, numa palavra, o negativo, não eram coisas que se pudesse viver realmente: eram atitudes afetadas. Acreditei que Nizan decidira ser perfeito comunista. Por estar fora de qualquer luta, especialmente da política (e, quando nela entrei, foi para levar-lhe minha civilidade, meu humor construtivo e conciliatório), nada com-

preendi do esforço que Nizan devia fazer para emergir da infância, nem de sua solidão, nem de sua busca da salvação. Seus ódios saíam de sua vida, eram ouro puro, os meus vinham da cabeça, eram moeda falsa...

Num único ponto damos razão a Sartre. É realmente espantoso que não tenha visto em Nizan o que saltava aos olhos: sob a sobriedade, sob a ironia e o domínio de si, a meditação da morte e a fragilidade. Isto quer dizer que há duas maneiras de ser jovem e que uma não compreende facilmente a outra: alguns são fascinados pela infância que tiveram, ela os possui, os mantém encantados numa ordem de possíveis privilegiados. Outros são lançados por ela para a vida adulta, julgam-se sem passado e por isso perto de todos os possíveis. Sartre era da segunda espécie. Portanto não era fácil ser seu amigo. A distância que punha entre si mesmo e seus dados separava-o também daquilo que os outros têm para viver. Não mais do que a si mesmo, não lhes permitia “pegar” — ser diante dele o seu mal-estar ou a sua angústia, como o eram secretamente, vergonhosamente, em seu foro íntimo. Tinha de aprender, nele e nos outros, que não há ninguém sem raízes, e que a decisão deliberada de não as ter é uma outra maneira de confessá-las.

Os outros porém, aqueles que continuavam a infância ou queriam conservá-la superando-a, e portanto procuravam receitas de salvação, deveremos dizer que tinham razão contra ele? Estes, por sua vez, tinham de aprender que não se supera o que se conserva, que nada lhes poderia devolver a totalidade de que sentiam saudade, e que, ao se obstinarem, logo não teriam outra escolha senão ser simplórios ou mentirosos. Sartre não os acompanhou nessa busca. Mas poderia ela ser pública? De compromisso em compromisso, não necessitaria ela do claro-escuro? E eles sabiam bem disso. Daí as relações íntimas e distantes entre Sartre e eles, o humor. Sartre censura-se hoje por elas: teriam eles suportado outras? Digamos, quando muito, que o pudor, a ironia são contagiosos. Sartre não compreendeu Nizan porque transcrevia os sofrimentos deste em dandismo. Foram precisos seus livros, a sequência de sua vida, e, em Sartre, vinte anos de experiência, para que Nizan fosse afinal compreendido vinte anos depois da morte. Mas Nizan queria que o compreendessem? Seu sofrimento, de que Sartre fala hoje, não é o gênero de confissões que se prefere fazer ao leitor e não

a alguém? Nizan algum dia teria tolerado, entre Sartre e ele, esse tom de confidência? Sartre sabe-o melhor do que nós. Vamos apresentar, porém, alguns pequenos fatos.

Um dia, quando estávamos no curso preparatório para a Escola Normal, vimos entrar em nossa classe, com a *aura* dos eleitos, um veterano que vinha fazer sei lá que visita. Estava admiravelmente vestido de azul-escuro, usava a roseta tricolor de Valois. Disseram-me que era Nizan. Nada em seus trajés, em seu jeito, anunciava as labutas do curso preparatório, nem da Escola Normal; e quando o nosso professor, que ao contrário sempre se ressentia delas, sugeriu, sorrindo, que Nizan voltasse a tomar um lugar entre nós, “por que não?”, disse ele com voz glacial; e sentou-se num lugar vago perto de mim, para mergulhar impassível em meu Sófocles, como se este fosse realmente o seu único objetivo naquela manhã. Quando regressou de Aden, encontrei em minha correspondência o cartão de Paul-Yves Nizan convidando o calouro Merleau-Ponty, cujo primo conhecera em Aden, a visitá-lo no quarto que dividia com Sartre. O reencontro foi protocolar. O lugar de Sartre era vazio e nu. Em compensação, Nizan havia pendurado na parede dois floretes cruzados embaixo de uma máscara de esgrima, sendo contra esse fundo que me apareceu aquele que, como soube depois, beirara o suicídio na Arábia. Muito mais tarde, reencontrei-o na parte aberta do ônibus S, casado, militante, e, naquele dia, carregando uma pesada pasta e usando excepcionalmente um chapéu. Mencionou espontaneamente Heidegger, disse algumas frases de estima, em que julguei sentir o desejo de manifestar que não se despedira da filosofia; mas isso tão friamente que não teria ousado fazer-lhe abertamente a pergunta. Gosto de me lembrar desses fatos ínfimos: nada provam, mas são a vida. Fazem sentir que, se Sartre não acompanhou com muita atenção o trabalho que se realizava em Nizan, Nizan, por sua vez, à força de humor, de reserva e de cortesia, era em grande parte responsável pelo jogo. Estava dito que Sartre o compreenderia trinta anos mais tarde, porque se tratava de Sartre, mas também porque se tratava de Nizan. E sobretudo porque eram jovens, isto é, peremptórios e tímidos. E talvez enfim por uma derradeira e mais profunda razão.

O Nizan que Sartre se censura de haver desconhecido existiria realmente em 1928 — antes da família, dos livros, da vida de militante, da ruptura com o partido, e sobretudo da morte aos trinta e

cinco anos? Porque ele se rematou, encerrou, imobilizou naqueles trinta e cinco curtos anos, que resvalaram em bloco para vinte anos atrás de nós, e queremos agora que tudo quanto ele devia ser estivesse presente em seu começo e em cada um de seus instantes. Fevereiro como o que começa, a sua vida também é sólida como o que está realizado; ele é jovem para sempre. E porque, pelo contrário, foi-nos dado tempo para nos enganarmos e desenganarmos mais de uma vez, nossas idas e vindas confundem os nossos rastros, a nossa própria juventude revela-se para nós gasta, insignificante, o que ela foi em sua verdade inacessível. A uma outra vida terminada cedo demais, aplico as medidas da esperança. À minha, que se perpetua, as medidas severas da morte. Um homem jovem fez muito se foi um talvez. Um homem maduro que continua presente dá-nos a impressão de que nada fez. Como nas coisas da infância, é no companheiro perdido que encontro a plenitude, *seja que a fé que cria esteja exaurida em mim, seja que a realidade se forme apenas na memória*⁸. Outra ilusão retrospectiva de que Bergson não falou: não mais a da preexistência, mas a da decadência. Talvez o tempo não se escoe nem do futuro nem do passado. Talvez seja a distância que faz para nós a realidade do outro, sobretudo a do outro perdido. Mas ela nos reabilitaria, se pudéssemos adotá-la com relação a nós mesmos. Para equilibrar o que Sartre escreve hoje de si mesmo e de Nizan com vinte anos, faltará porém aquilo que o Nizan de cinquenta anos poderia ter dito da juventude de ambos. Para nós, eram dois homens que estavam começando, e começavam opostamente.

O que confere melancolia à narrativa de Sartre é vermos nela os dois amigos aprenderem lentamente coisas que desde o início poderiam ter aprendido um do outro. Confiado pela imagem do pai, dominado pelo drama mais velho que ele de um operário que abandonou sua classe, percebe que desde então a sua vida era irreal e falha, terminando-a no ódio de si mesmo, Nizan sabia à primeira vista o peso da infância, do corpo, do social, e que laços filiais e laços de história são tecidos juntos, são uma única angústia. Não teria posto fim à fascinação, talvez a tivesse agravado escolhendo simplesmente o casamento, a família, reassumindo o papel

8. SWANN, I, 265.

do pai. Se quisesse voltar ao ciclo da vida de que a vida do pai o expulsara, seria preciso purificar a fonte, romper com a sociedade que provocara a solidão de ambos, desfazer o que o pai fizera, recomeçar em sentido inverso o seu caminho. À medida que os anos vão passando, multiplicam-se os presságios, aproxima-se a evidência. A fuga para Aden é a última tentativa de uma solução pela aventura. Esta não passaria de uma diversão se — por acaso ou porque procurasse secretamente aquela lição — Nizan não tivesse encontrado no regime colonial a imagem clara de nossa dependência para com o exterior. Assim o sofrimento tem causas que nos são exteriores, são identificáveis, têm um nome, podem ser abolidas. Assim há um inimigo que nos é exterior, e contra ele nada poderemos se ficarmos sós. Assim a vida é guerra, e guerra social. Nizan já sabia o que Sartre disse muito mais tarde: que no começo não é o jogo mas a necessidade, que não examinamos o mundo, nem as situações, nem os outros de longe com nosso olhar, como espetáculos, que estamos confundidos com eles, que os absorvemos por todos os poros, que somos aquilo que falta de todo o resto, e que com o nosso nada central ocorre em nós um princípio geral de alienação. Nizan precedeu-o vitalmente nesse pantragismo, nessa maré de angústia que é também o fluxo da história.

Mas, por essa mesma razão e por não viver no trágico, Sartre compreendeu muito mais cedo os artifícios da salvação e da volta ao positivo. Não era exatamente otimista: nunca identificou o Bem com o Ser. Tampouco estava salvo, eleito. Era vigoroso, alegre, empreendedor, todas as coisas diante dele eram novas e interessantes. Exatamente, era *supralapsário*, alguém do trágico e da esperança, e portanto bem armado para desatar os nós clandestinos. A experiência de Nizan nos dez anos que precederam a guerra é realmente uma demonstração das suas premonições, e quando Sartre a relata hoje — quando a endossa, profundamente, fraternalmente — não consegue deixar de reproduzir exatamente o que desde então nos dizia das conversões. Um homem declara-se um dia cristão, comunista. Que quer dizer ao certo? Não se muda inteiramente num instante. Simplesmente, ao reconhecer uma causa exterior de seu destino, o homem recebe subitamente permissão e mesmo missão — como dizia, creio eu, Maritain — de *viver no seio da fé de sua vida natural*. Não é necessário nem possível que cessem seus turbi-

lhões: a partir daí estão “consagrados”⁹. Seus tormentos são agora os estigmas com que o marca uma imensa Verdade. O mal de que morria ajuda-o, e ajuda os outros, a viver. Não lhe é pedido que renuncie a seus dons, se os tem. Ao contrário, esses dons são libertados ao soltar-se a angústia que lhe apertava a garganta. Viver, ser feliz, escrever, era consentir o sono, era suspeito, e era baixo. Agora, trata-se de retomar do pecado aquilo que este se arrogara, ou, dizia Lênin, roubar da burguesia o que ela roubara. O comunismo entrevê na perspectiva um homem diferente, uma sociedade diferente. Mas, por ora, e por toda uma longa fase denominada negativa, é o aparelho do Estado que ele volta contra o Estado burguês. São os meios do mal que volta contra o mal. Por conseguinte, cada coisa se desdobra conforme a consideremos em sua origem má ou na perspectiva do futuro que reclama. O marxista é o miserável que ele foi — é também essa miséria recolocada em seu lugar na totalidade, e conhecida em suas causas. Como escritor da “desmoralização”, ele continua a decadência burguesa; mas mesmo nisso presta testemunho, ultrapassa-a em direção de um futuro diferente. Nizan comunista “via o mundo e via-se nele”¹⁰. Era sujeito e era objeto. Como objeto, perdido com seu tempo; como sujeito, salvo com o futuro. Essa vida em parte dupla é contida uma única vida. O homem marxista é um produto da história, e também participa pelo interior na história como produção de uma outra sociedade e de um outro homem. Como será isso possível? Seria preciso que, como ser finito, fosse reintegrado na produtividade infinita. Por isso muitos marxistas foram tentados pelo spinozismo, e Nizan foi um deles. Como ele, Sartre gostou de Spinoza, mas, contra a transcendência, contra os conciliadores, não tardou a reconhecer em Spinoza o equivalente de seus artifícios, “a plenitude afirmativa do mundo finito que, ao mesmo tempo, quebra seus limites e volta à infinita substância”¹¹. Afinal de contas, Spinoza faz tudo para mascarar a virtude específica e o trabalho do negativo, e o marxismo spinozista é simplesmente uma maneira fraudulenta de nos garantir já nesta vida a volta ao positivo. A

9. Prefácio a *Aden Arabie*, p. 51.

10. *Ibid.*, p. 48.

11. *Ibid.*, p. 55.

adesão a uma positividade infinita é um pseudônimo da angústia nua, a pretensão de ter atravessado o negativo e chegado à outra margem, de ter esgotado, totalizado, interiorizado a morte. “Não tínhamos nem mesmo isso, nem mesmo essa comunicação sem intermediário com nosso nada.”¹² Tal formulação filosófica, Sartre encontrou-a mais tarde. Mas sentia aos vinte e cinco anos que há ardil e falsificação quando o homem da salvação não se inclui na conta. Nizan queria não mais pensar em si mesmo e o conseguiu, só deu atenção ao encadeamento das causas. Mas era ainda ele o negador, ele o insubstituível que se esmagava nas coisas¹³. A verdadeira negatividade não pode ser feita de duas positivities reunidas: meu ser como produto do capitalismo e a afirmação através de mim de um outro futuro. Pois há rivalidade entre elas, e é mister que uma ou outra triunfe. Ou então, tornada meio de edificação, tema profissional, a revolta deixa de ser sentida, deixa de ser vivida. O homem marxista é salvo pela doutrina e pelo movimento, instala-se no ofício — segundo seus antigos critérios, está perdido. Ou então, e é o que acontece aos melhores, não esquece, não mente para si mesmo, é de seu sofrimento a cada instante que lhe renasce a sabedoria, é sua incredulidade que é sua fé, mas não o pode dizer, e então é aos outros que deve mentir. Daí essa impressão que nos deixavam tantas conversas com os comunistas: o pensamento mais objetivo possível, mas o mais angustiado, e, sob a dureza, uma frouxidão, uma humildade secreta. Sartre sempre soube, sempre disse, e foi isso que o impediu de ser comunista, que a negação comunista, sendo positividade invertida, é diferente daquilo que diz, ou diz duas coisas, é ventríloqua.

Percebendo tão bem os subterfúgios do “homem negativo”, poderíamos espantar-nos de que às vezes fale com saudades da fase totalmente crítica anterior a 1930: assim como em sua fase “constitutiva”, a Revolução já possuía a sua moeda falsa. Mais tarde, com a reflexão, ele a aceitou como um mal menor. Nunca reocupou simplesmente as posições mantidas por Nizan há trinta anos. Legitima-as na segunda potência, por razões que lhe pertencem, em nome de uma experiência que o levou ao engajamento sem mu-

12. *Ibid.*, p. 41.

13. *Ibid.*, p. 55.

dar o que sempre pensou da salvação. Mas isso, que começa em 1939, cabe-nos retrair.

Em 1939, Nizan vai descobrir bruscamente que não se é salvo tão depressa, que a adesão ao comunismo não liberta dos dilemas e das dilacerações — enquanto Sartre, que o sabia, começa essa aprendizagem do positivo e da história que mais tarde deveria conduzi-lo a uma espécie de comunismo do exterior. Assim se cruzam seus caminhos. Nizan volta da política comunista para a revolta, e Sartre, apolítico, trava conhecimento com o social. Convém ler essa bela narrativa. Convém lê-la por cima do ombro de Sartre, à medida que vai brotando da pena, entremeada em suas reflexões, e entremeando nela também as nossas.

Nizan, diz ele, admitira que o novo homem, a nova sociedade ainda não existem, que talvez ele mesmo não os veria, que era preciso dedicar-se a esse futuro desconhecido, sem medir o sacrifício, sem regatear, sem contestar a todo instante os meios da Revolução. Sobre os processos de Moscou, nada dissera. Vem uma outra prova para ele mais clara. Encarregado da política exterior de um jornal do partido, explicou cem vezes que a aliança soviética descartaria a um só tempo o fascismo e a guerra. Disse-o novamente em julho de 1939 em Marselha, onde Sartre o encontra por acaso. — Aqui pedimos para abrir um parêntese: Nizan sabia que talvez não evitássemos o fascismo e a guerra ao mesmo tempo, e tinha em si mesmo aceitado a guerra, se fosse o único meio de conter o fascismo. Acontece que posso testemunhá-lo. Talvez três semanas depois de seu encontro com Sartre, vi por minha vez Nizan. Foi na Córsega, em Porto, em casa de Casanova, se não estou enganado. Estava alegre, sorridente, como Sartre o vira. Mas — seus amigos o estariam preparando para a virada ou eles mesmos eram trabalhados de mais alto, não sei — ele já não dizia que no outono o fascismo estaria de joelhos. Disse: teremos guerra contra a Alemanha, mas com a aliança da URSS, e finalmente nós a ganharemos. Disse isso com firmeza, serenidade, ainda lhe ouço a voz, como se por fim se tivesse libertado de si mesmo... Quinze dias mais tarde, efetuava-se o pacto germano-russo e Nizan abandonava o partido comunista. Não, explicou ele, por causa do pacto, que venia os amigos ocidentais de Hitler no seu próprio jogo. Mas o partido francês deveria ter salvo a dignidade, fingido indignação, deixado aparentemente de ser solidário. Nizan percebia que ser comu-

nista não é representar um papel que se escolheu, é ficar preso num drama em que se recebe, sem o saber, um outro papel, é um empenhamento de vida, que continua na fé ou termina na separação, mas que de qualquer modo vai além dos limites convencionados, das promessas racionais. Se é assim, e se é verdade que na vida comunista como na outra nunca se faz nada para sempre, se anos de trabalho e de ação podem num instante ser atingidos pelo ridículo, então, pensa ele, eu não posso, e é não.

No mesmo momento, que pensa Sartre? Gostaria de acreditar que Nizan o enganou. Mas não. Nizan demite-se. Ele é que foi enganado. São duas crianças no mundo da política. Mundo severo, em que é impossível avaliar os riscos, em que a paz talvez seja proporcionada apenas àqueles que não temem a guerra. Não se age mostrando a própria força, a não ser quando se está decidido a usá-la. Se ela é mostrada medrosamente, tem-se a guerra e tem-se a derrota. “Eu descobria... o erro monumental de toda uma geração...; empurravam-nos para o massacre numa feroz pré-guerra, e pensávamos caminhar nos gramados da paz.”¹⁴ Assim, nele e em Nizan, a decepção é diferente, e diferente a lição. Nizan aceitara a força, a guerra e a morte por uma causa muito clara; o acontecimento zombava de seu sacrifício; já não tinha asilo senão em si mesmo. Sartre, que acreditara na paz, descobria uma adversidade sem nome, que teria de levar em conta. Lição que nunca esquecerá. É a origem de seu pragmatismo em política. Num mundo enfeitado, a questão não é saber quem tem razão, quem anda mais reto, mas quem está à altura do Grande Enganador, que ação será bastante maleável, bastante dura para chamá-lo à razão.

Compreendemos então as objeções que Sartre faz hoje ao Nizan de 1939, e por que elas não têm força contra ele. Nizan, diz ele, estava colérico. Mas será essa cólera uma decorrência do humor? É um modo de conhecimento muito conveniente quando se trata do fundamental. Para quem se tornou comunista e agiu no partido dia após dia, há um peso das coisas ditas e feitas, porque foi ele também que as disse e fez. Para considerar corretamente a virada de 1939, seria preciso que Nizan fosse um homem sem caráter, estivesse quebrantado e fosse apenas para zombar dos

14. Prefácio a *Aden Arabie*, p. 57.

céticos que se tornara comunista. Ou então seria preciso que fosse apenas simpatizante. Mas o partido não está em causa, diz ainda Sartre. Não é pelo partido que lhe vem a morte. "O massacre foi parido pela Terra e nasceu em toda parte."¹⁵ Acredito. Mas isso é justificar o partido no relativo, como um fato da história da Terra. Para Nizan, que participa dele, é tudo ou nada... "Cabeçada", continua Sartre. "Se estivesse vivo, estou certo de que a Resistência o reconduziria às fileiras como a tantos outros."¹⁶ Às fileiras, com certeza. Mas às fileiras do partido? É muito diferente. É quase o oposto: uma função de autoridade, uma marca distintiva. Mesmo que aderisse novamente, não esqueceria o episódio. O comunismo que abandonara era a sábia doutrina que repõe a pátria e a família na Revolução. Reencontraria um comunismo temerário que representava o papel da Revolução por intermédio da resistência, depois daquele do derrotismo, enquanto esperava o da reconstrução e do compromisso depois da guerra. Mesmo que o quisesse, poderia seguir esse rumo, ele, que acreditara na verdade do marxismo? Poderia fazê-lo, desde que não tivesse tomado posição todas as vezes. Uma coisa é, do exterior ou posteriormente (o que dá no mesmo), justificar com documentos na mão os desvios do comunismo, outra, organizar o ardil e ser o enganador. Recordo-me de haver escrito em outubro de 1939, da Lorena, cartas proféticas que maquiavelicamente distribuíam os papéis entre a URSS e nós. Mas eu não havia passado anos pregando a aliança soviética. Como Sartre, eu não tinha partido: boa posição para serenamente fazer justiça ao mais duro dos partidos. Não estávamos errados, mas Nizan tinha razão. O comunismo do exterior não tem lições a dar aos comunistas. Ora mais cínico que eles e ora menos, revoltado onde consentem, resignado onde recusam, encontra-se numa incompreensão natural da vida comunista. Nizan "desaprendia", mas isso também é aprender. Fundamentada nas suas razões de ser e de ser comunista, se sua revolta de 1939 era um recuo, então chamemos recuo à insurreição de Budapeste.

Tendo partido, um da angústia, o outro da alegria, caminhando um para a felicidade, o outro para o trágico, aproximando-se

15. Prefácio a *Aden Arabie*, p. 60.

16. *Ibid.*, p. 58.

ambos do comunismo, um por sua face clássica, o outro por sua face de sombra, por fim repelidos ambos pelo acontecimento, nunca talvez Sartre e Nizan estiveram mais próximos um do outro do que hoje, na hora em que as suas experiências se esclarecem mutuamente nestas páginas profundas. Para dizer agora a que conclusão tudo isso leva, seria preciso prolongar algumas palavras fulgurantes que esta meditação arranca de Sartre. O que está intacto nele é o sentido do novo e da liberdade: "Não reencontraremos a liberdade perdida a não ser que a inventemos; é proibido olhar para trás, ainda que seja para medir as nossas necessidades 'autênticas'."¹⁷ Mas dessa negatividade verdadeira, essa que não se contenta em dar outros nomes às mesmas coisas, onde encontrar no presente os emblemas e as armas? O que a Rússia da geração de Outubro não deu ao mundo, deveremos esperá-lo do novo movimento, ou dos povos novos? Poderemos deslocar o nosso radicalismo? Porém não há transferência pura e simples em história. Diremos aos jovens: "Sejam cubanos, sejam russos ou chineses, como quiserem, sejam africanos? Eles nos responderão que é muito tarde para mudar o nascimento."¹⁸ O que talvez seja claro na China é aqui pelo menos implícito e confuso, as duas histórias não influenciam uma à outra. Quem se atreveria a sustentar, mesmo que ela um dia tivesse esse poder, que a China *libertará*, digamos, a Hungria ou a França? E onde encontrar, na França de 1960, o sentido da liberdade selvagem? Alguns jovens o mantêm em suas vidas, alguns Diógenes em seus livros. Onde está ele, nem sequer dizemos na vida pública, mas nas massas? A liberdade, a invenção são minoritárias, são oposição. O homem está escondido, bem escondido, e desta vez não podemos nos enganar: isto não quer dizer que esteja presente sob uma máscara, pronto para aparecer. A alienação não é simples privação daquilo que nos era próprio por direito de natureza, e não basta, para fazê-la crescer, roubar o que foi roubado, reembolsar o nosso débito. É muito mais grave: sob as máscaras, não há rostos, o homem histórico nunca foi homem, e no entanto nenhum homem está só...

17. Prefácio a *Aden Arabie*, pp. 44-45.

18. *Ibid.*, p. 17.

Vemos então a que título, em que sentido Sartre pode retomar e oferecer aos jovens revoltados a reivindicação do jovem Nizan. "Nizan falava com amargura dos velhos que fazem amor com nossas mulheres e pretendem nos castrar."¹⁹ Escreveu: "Enquanto os homens não forem completos e livres, sonharão à noite."²⁰ Disse "que o amor era verdadeiro e nos impediam de amar; que a vida podia ser verdadeira, que podia parir uma verdadeira morte, mas nos faziam morrer antes mesmo de termos nascido"²¹. Assim, encontram-se presentes o nosso irmão o amor, a nossa irmã a vida, e mesmo a nossa irmã a morte corporal, tão prometedora como um parto. O Ser está ali ao alcance da mão, basta apenas libertá-lo do reino dos velhos e dos ricos. Desejem, sejam insaciáveis, "dirijam a sua raiva contra aqueles que a provocaram, não tentem escapar ao sofrimento, procurem-lhe as causas e esmaguem-nas"²². Infelizmente, a história de Nizan que ele conta em seguida mostra bem que não é tão fácil encontrar as verdadeiras causas — e *esmaguem-nas* é justamente a palavra de uma guerra em que o inimigo é inapreensível. O homem completo, aquele que não sonha, que pode morrer bem porque vive bem e que pode amar a vida porque encara a morte, é, como o mito dos andróginos, o símbolo do que nos falta.

Simplesmente, como essa verdade seria áspera demais, Sartre a retraduz na linguagem dos jovens, na do jovem Nizan. "Numa sociedade que reserva suas mulheres aos velhos e aos ricos..."²³ É a linguagem dos filhos. É a frase edipiana que se ouve em todas as gerações. Sartre diz muito bem: todo filho, ao se tornar pai, mata o pai e o recomeça ao mesmo tempo. Acrescentamos: o bom pai é cúmplice da criancice imemorial; ele mesmo se oferece ao assassinio em que sua infância revive e que o confirma como pai. Antes ser culpado do que ter sido impotente. Nobre ardil para esconder a vida aos filhos. Esse mundo mau é aquele "que nós lhes fizemos"²⁴. Essas vidas estragadas são aquelas "que fizeram... que fabricam hoje

19. *Ibid.*, p. 29.

20. *Ibid.*, p. 30.

21. *Ibid.*, p. 45.

22. *Ibid.*, p. 18.

23. *Ibid.*, p. 29.

24. *Ibid.*, p. 18.

para os jovens"²⁵. Mas não é verdade. Não é verdade que em algum momento nós tenhamos sido senhores das coisas, nem que, tendo diante de nós problemas claros, tenhamos estragado tudo por futilidade. Ao lerem este prefácio, os jovens aprenderão justamente que seus predecessores não tiveram a vida tão fácil. Sartre mima-os. Ou melhor, seguindo exatamente o modelo de sempre, severo para com os filhos de seu espírito, já quadragenários, tudo cede aos seguintes — e lança-os por sua vez ao eterno retorno da rivalidade. Nizan é quem tinha razão, eis o seu homem, leiam-no... Eu gostaria de acrescentar: leiam também Sartre. Por exemplo, esta pequena frase, que tanto pesa: "As mesmas razões suprimem a felicidade e nos deixam incapazes de usufruí-la."²⁶ Quererá dizer as mesmas causas, e que é uma outra humanidade que será feliz, não esta? Seria, como Pascal, apostar tudo no além. Aliás, ele diz as mesmas razões. A queda não é pois um acidente, as causas têm cúmplices em nós. Há igual fraqueza em atribuir as culpas só a si mesmo e em acreditar só nas causas exteriores. De um modo ou de outro, não se *acerta* o alvo. O mal não é *criado* por nós ou por outros, nasce nesse tecido que tecemos entre nós e nos sufoca. Que novos homens suficientemente duros terão paciência suficiente para refazê-lo verdadeiramente?

A conclusão não é a revolta, é a *virtude* sem nenhuma resignação. Decepção para quem acreditou na salvação, e num único meio de salvação em todas as ordens. Nossa história, em que reaparece o espaço, em que a China, a África, a Rússia, o Ocidente não caminham no mesmo passo, é uma decadência para quem acreditou que a história, como um leque, ia fechar-se sobre si mesma. Mas se essa filosofia do tempo era ainda um devaneio da velha miséria, por que então em seu nome julgaríamos de tão alto o presente? Não há relógio universal, mas histórias locais adquirem forma diante de nossos olhos, e começam a regular-se a si mesmas, e tateando ligam-se uma à outra, e exigem viver, e confirmam os poderosos na sabedoria que a imensidade dos riscos e a consciência da própria desordem lhes deram. O mundo está em todas as suas partes

25. *Ibid.*, p. 61.

26. *Ibid.*, p. 51.

mais presente a si mesmo do que nunca esteve. Circula mais verdade do que há vinte anos no capitalismo mundial e no comunismo mundial e entre ambos. A história jamais confessa, nem sequer as suas ilusões perdidas, mas não as recomeça.

(Fevereiro e setembro de 1960).

CAPÍTULO I

A LINGUAGEM INDIRETA E AS VOZES DO SILÊNCIO

A Jean-Paul Sartre

O que aprendemos em Saussure foi que os signos um a um nada significam, que cada um deles expressa menos um sentido do que marca um desvio de sentido entre si mesmo e os outros. Como se pode dizer o mesmo destes, a língua é feita de diferenças sem termos, ou, mais exatamente, os termos nela são engendrados apenas pelas diferenças que aparecem entre eles. Idéia difícil, pois o bom senso responde que, se o termo A e o termo B não tivessem o menor sentido, não se vê como haveria contraste de sentido entre eles, e se realmente a comunicação fosse do todo da língua falada para o todo da língua ouvida, seria preciso saber a língua para aprendê-la... Mas a objeção é do mesmo gênero que os paradoxos de Zenão: como eles, mediante o exercício do movimento, ela é superada mediante o uso da palavra. E essa espécie de círculo que faz com que a língua se preceda naqueles que a aprendem, ensine-se a si mesma e sugira a própria decifração talvez seja o prodígio que define a linguagem.

A língua é aprendida e, nesse sentido, somos realmente obrigados a ir das partes ao todo. O todo, que é primeiro em Saussure, não pode ser o todo explícito e articulado da língua completa, tal como o registram as gramáticas e os dicionários. Também não tem em vista uma totalidade lógica como a de um sistema filosófico cujos elementos podem (em princípio) ser todos deduzidos de uma única idéia. Já que ele justamente está recusando aos signos qualquer outro sentido que não "diacrítico", não pode fundamentar a língua num sistema de idéias positivas. A unidade de que fala

é unidade de coexistência, como a dos elementos de uma abóbada que se escoram mutuamente. Num conjunto desse gênero, as partes aprendidas da língua valem de imediato como um todo, e os progressos ocorrerão menos por adição e justaposição do que pela articulação interna de uma função já completa à sua maneira. De há muito sabemos que a palavra, na criança, funciona de início como frase, e talvez até certos fonemas como palavras. Mas a lingüística de hoje pensa mais precisamente a unidade da língua isolando na origem das palavras — talvez mesmo das formas e do estilo — princípios “opositivos” e “relativos”, aos quais a definição saussuriana do signo aplica-se com mais rigor ainda do que às palavras, porquanto aí se trata de componentes da linguagem que por si sós não têm sentido assinalável e têm por única função tornar possível a discriminação dos signos propriamente ditos. Ora, essas primeiras oposições fonêmicas podem realmente ser lacunares, poderão realmente enriquecer-se depois com outras dimensões e a cadeia verbal encontrará outros meios de diferenciar-se de si mesma; o importante é que os fonemas são desde o início variações de um único aparelho de palavra, e com eles a criança parece ter “apanhado” o princípio de uma diferenciação mútua dos signos e adquirido ao mesmo tempo o *sentido do signo*. Pois as oposições fonêmicas — contemporâneas das primeiras tentativas de comunicação — aparecem e desenvolvem-se sem relação alguma com o balbucio, amiúde reprimido por elas, que em todo caso não conserva a partir daí senão uma existência marginal e cujos materiais não são integrados ao novo sistema da palavra verdadeira, como se não fosse o mesmo possuir um som a título de elemento do balbucio, que se dirige apenas a si, e como momento de um empreendimento de comunicação. Logo, pode-se por isso dizer que a criança *fala* e depois aprenderá apenas a aplicar diversamente o princípio da palavra. A intuição de Saussure se precisa: com as primeiras oposições fonêmicas a criança inicia-se na ligação lateral do signo com o signo como fundamento de uma relação final do signo com o sentido — na forma especial que recebeu na língua em questão. Se os fonologistas conseguem estender a análise além das palavras, às formas, à sintaxe e até às diferenças estilísticas, é a língua inteira como estilo de expressão, como maneira única de utilizar-se da palavra, que é antecipada pela criança com as primeiras oposições fonêmicas. O todo da língua falada à sua volta a tragaria como um

turbilhão, a tentaria por suas articulações internas e a conduziria *quase* até o momento em que todo esse ruído significará algo. A incansável confirmação da cadeia verbal por si mesma, a emergência um dia irrecusável de uma certa gama fonêmica segundo a qual o discurso é visivelmente composto, forçariam afinal a criança a passar para o lado daqueles que falam. Só a língua como um todo permite compreender como a linguagem atrai a criança para si e como esta consegue entrar nesse domínio cujas portas, era de acreditar, só se abrem do interior. É porque o signo é de imediato dialético, é porque se compõe e se organiza consigo mesmo, que ele tem um interior e acaba por reclamar um sentido.

Esse sentido nascente na borda dos signos, essa iminência do todo nas partes encontram-se em toda a história da cultura. Há o momento em que Brunelleschi constrói a cúpula da catedral de Florença numa relação definida com a configuração do local. Caberá dizermos que rompeu com o espaço fechado da Idade Média e descobriu o espaço universal do Renascimento¹? Mas ainda há muito que fazer para passar de *uma* operação da arte para o emprego deliberado do espaço como meio de universo. Caberá dizermos que tal espaço ainda não está presente aí? Mas Brunelleschi construiu um estranho aparelho² em que duas vistas do Batistério e do Palácio da Senhoria, com as ruas e as praças que os emolduram, refletiam-se num espelho, enquanto um tabuleiro de metal polido projetava ali a luz do céu. Portanto havia nele uma busca, uma questão do espaço. Assim também há a mesma dificuldade de dizer quando começa o número generalizado na história das matemáticas: em si (isto é, como fala Hegel, para nós que o projetamos nela), ele já se encontra no número fracionário, que, antes do número algébrico, insere o número inteiro numa série contínua — mas está aí como que à revelia, não está aí para si. Do mesmo modo devemos renunciar a fixar o momento em que o latim tornou-se francês, porque as formas gramaticais começam a ser eficazes e a delinear-se antes de serem empregadas sistematicamente, porque a língua às vezes permanece muito tempo prenhe das transformações que vão advir e porque nela a enumeração dos meios de

1. Pierre FRANCASTEL, *Peinture et société*, pp. 17 e ss.

2. Pierre FRANCASTEL, *Ibid*, pp. 17 e ss.

expressão não tem sentido, pois aqueles que caem em desuso continuam a levar uma vida diminuída e o lugar daqueles que os vão substituir por vezes já está marcado, ainda que na forma de uma lacuna, de uma necessidade ou de uma tendência. Mesmo quando é possível datar a emergência de um *princípio para si*, este estava antes presente na cultura a título de obsessão ou de antecipação, e a tomada de consciência que o coloca como significação explícita apenas lhe completa a longa incubação num sentido operante. Ora, essa tomada de consciência nunca está concluída: o espaço do Renascimento, por sua vez, mais tarde será pensado como um caso muito particular do espaço pictural possível. Portanto, a cultura nunca nos oferece significações absolutamente transparentes, a gênese do sentido nunca está terminada. Aquilo a que chamamos com razão nossa verdade, sempre o contemplamos apenas num contexto de signos que datam o nosso saber. Sempre lidamos apenas com arquiteturas de signos cujo sentido não pode ser posto à parte, pois ele nada mais é senão a maneira pela qual aqueles se comportam um em relação ao outro, pela qual se distinguem um do outro — sem que tenhamos sequer a consolação melancólica de um vago relativismo, já que cada uma dessas operações é realmente uma verdade e estará salva na verdade mais compreensiva do futuro...

No tocante à linguagem, se é a relação lateral do signo com o signo que torna ambos significantes, o sentido só aparece na intersecção e como que no intervalo das palavras. Isso nos proíbe de conceber, como estamos habituados, a distinção e a união da linguagem e de seu sentido. Julga-se o sentido transcendente por princípio aos signos, como o seria o pensamento a índices sonoros ou visuais — e julga-se imanente aos signos pelo fato de, tendo uma vez por todas cada um deles o *seu* sentido, não poder insinuar nenhuma opacidade entre ele e nós, nem sequer fazer-nos pensar: os signos só teriam uma função de advertência, advertiriam o ouvinte a considerar um de *seus* pensamentos. Na verdade, não é assim que o sentido habita a cadeia verbal, nem assim que se distingue dela. Se o signo só quer dizer algo na medida em que se destaca dos outros signos, seu sentido está totalmente envolvido na linguagem, a palavra intervém sempre sobre um fundo de palavra, nunca é senão uma dobra no imenso tecido da fala. Para compreendê-la, não temos de consultar algum léxico interior que nos proporcionasse, com relação às palavras ou às formas, puros pensamen-

tos que estas recobririam: basta que nos deixemos envolver por sua vida, por seu movimento de diferenciação e de articulação, por sua gesticulação eloquente. Logo, há uma opacidade da linguagem: ela não cessa em parte alguma para dar lugar ao sentido puro, nunca é limitada senão pela própria linguagem, e o sentido só aparece nela engastado nas palavras. Como a charada, só é compreendida mediante a interação dos signos, que considerados à parte são equívocos ou banais, e apenas reunidos adquirem sentido. Tanto naquele que fala como naquele que escuta, ela é completamente diferente de uma técnica de cifração ou decifração para significações já prontas: primeiro é necessário que ela as faça existir a título de entidades referenciáveis, instalando-as no entrecruzamento dos gestos lingüísticos como aquilo que estes mostram de comum acordo. Nossas análises do pensamento fazem como se, antes de ter encontrado as suas palavras, ele já fosse uma espécie de texto ideal que nossas frases procurariam *traduzir*. Mas o próprio autor não tem nenhum texto que possa confrontar com seu escrito, nenhuma linguagem antes da linguagem. Se sua palavra o satisfaz, é por um equilíbrio cujas condições ela própria define, por uma perfeição sem modelo. Muito mais do que um meio, a linguagem é algo como um ser, e é por isso que consegue tão bem tornar alguém presente para nós: a palavra de um amigo no telefone nos dá ele próprio, como se estivesse inteiro nessa maneira de interpelar e de despedir-se, de começar e terminar as frases, de caminhar pelas coisas não-ditas. O sentido é o movimento total da palavra, e é por isso que nosso pensamento demora-se na linguagem. Por isso também a transpõe como o gesto ultrapassa os seus pontos de passagem. No próprio momento em que a linguagem enche nossa mente até as bordas, sem deixar o menor espaço para um pensamento que não esteja preso em sua vibração, e exatamente na medida em que nos abandonamos a ela, a linguagem vai além dos “signos” rumo ao sentido deles. E nada mais nos separa desse sentido: a linguagem não *pressupõe* a sua tabela de correspondência, ela mesma desvela seus segredos, ensina-os a toda criança que vem ao mundo, é inteiramente mostração. Sua opacidade, sua obstinada referência a si própria, suas retrospectões e seus fechamentos em si mesma são justamente o que faz dela um poder espiritual: pois torna-se por sua vez algo como um universo capaz de alojar em si as próprias coisas — depois de as ter transformado em sentido das coisas.

Ora, se eliminarmos da mente a idéia de um *texto original* de que a nossa linguagem seria a tradução ou a versão cifrada, veremos que a idéia de uma expressão *completa* é destituída de sentido, que toda linguagem é indireta ou alusiva, é, se se preferir, silêncio. A relação do sentido com a palavra já não pode ser essa correspondência ponto por ponto que sempre temos em vista. Saussure observa ainda que ao dizer *the man I love* o inglês se exprime tão completamente como o francês ao dizer *l'homme "que" j'aime* (o homem *que* amo). O pronome relativo, dirão, não é expresso pelo inglês. A verdade é que, em vez de sê-lo por uma palavra, é por um branco entre as palavras que entra na linguagem. Nem mesmo digamos que está subentendido. Essa noção do subentendido exprime ingenuamente a nossa convicção de que uma língua (geralmente a nossa língua natal) conseguiu captar em suas formas as próprias coisas, e qualquer outra língua, se também quiser atingi-las, deverá usar pelo menos tacitamente instrumentos do mesmo tipo. Ora, se para nós o francês alcança as próprias coisas, sem dúvida não é que tenha copiado as articulações do ser: ele tem uma palavra distinta para exprimir a relação, mas não marca a função complemento por uma desinência especial; poderíamos dizer que subentende a declinação, que o alemão exprime (e o aspecto, que o russo exprime, e o optativo, que o grego exprime). Se o francês nos parece calcado nas coisas, não é que o seja, é que nos dá essa ilusão pelas relações internas de signo a signo. Mas *the man I love* consegue-o do mesmo modo. A ausência de signo pode ser um signo e a expressão não é o ajustamento de um elemento do discurso a cada elemento do sentido, mas sim uma operação da linguagem sobre a linguagem que instantaneamente se descentraliza para seu sentido. Dizer não é colocar uma palavra sob cada pensamento: se o fizéssemos, nunca nada seria dito, não teríamos a impressão de viver na linguagem e ficaríamos no silêncio, porque o signo se apagaria logo diante de um sentido que seria o seu, e o pensamento nunca encontraria senão pensamentos: aquele que ele quer exprimir e aquele que formaria de uma linguagem inteiramente explícita. Pelo contrário, por vezes temos a impressão de que um pensamento foi *dito* — não substituído por índices verbais, mas incorporado nas palavras e tornado disponível nelas — e por fim há um poder das palavras, porque, trabalhando umas contra as outras, são perseguidas à distância pelo pensamento como as marés pela

lua, e nesse tumulto evocam o seu sentido muito mais imperiosamente do que se cada uma delas restituísse somente uma significação enfraquecida da qual seria o índice indiferente e predestinado. A linguagem diz peremptoriamente quando renuncia a dizer a própria coisa. Assim como a álgebra faz levar em conta grandezas que não sabemos o que são, a fala diferencia significações das quais cada uma isoladamente não é conhecida, sendo à força de tratá-las como conhecidas, de dar-nos um retrato abstrato delas e de suas relações recíprocas, que acaba por impor-nos, repentinamente, a mais precisa identificação. A linguagem significa quando, em vez de copiar o pensamento, deixa-se desfazer e refazer por ele. Traz seu sentido como o rastro de um passo significa o movimento e o esforço de um corpo. Distingamos o uso empírico da linguagem já elaborada e o uso criador, do qual o primeiro, aliás, só pode ser um resultado. O que é palavra no sentido da linguagem empírica — isto é, a chamada oportuna de um signo preestabelecido — não o é com relação à linguagem autêntica. É, como disse Mallarmé, a moeda gasta que colocam em silêncio na minha mão. Pelo contrário, a palavra verdadeira, aquela que significa, que torna enfim presente a “ausente de todos os buquês” e liberta o sentido cativo na coisa, não passa de silêncio com relação ao uso empírico, uma vez que não vai até o nome comum. A linguagem é por si oblíqua e autônoma e, se lhe acontece significar diretamente um pensamento ou uma coisa, trata-se apenas de um poder secundário, derivado da sua vida interior. Portanto, como o tecelão, o escritor trabalha pelo avesso: lida apenas com a linguagem, e é assim que de repente se encontra rodeado de sentido.

Se isso é verdade, sua operação não é muito diferente daquela do pintor. Diz-se geralmente que o pintor nos atinge através do mundo tácito das cores e das linhas, dirige-se a um poder de decifração formulado em nós que, justamente, só controlaremos depois de tê-lo exercido cegamente, depois de ter amado a obra. O escritor, ao contrário, instala-se em signos já elaborados, num mundo já falante, e requer de nós apenas um poder de reordenar as nossas significações de acordo com a indicação dos signos que nos propõe. Mas, como é isso, se a linguagem exprime tanto pelo que está entre as palavras quanto pelas palavras? Tanto pelo que não “diz” quanto pelo que “diz”? Se há, oculta na linguagem empírica, uma linguagem na segunda potência, na qual de novo os sig-

nos levam a vida vaga das cores, e na qual as significações não se libertam totalmente da relação recíproca dos signos?

O ato de pintar tem duas faces: há o borrão ou o traço de cor que são colocados num ponto da tela, e há o efeito deles no conjunto, sem medida em comum com eles, já que não são quase nada e bastam para mudar um retrato ou uma paisagem. Quem observasse o pintor de muito perto, com o nariz em seu pincel, só veria o avesso de seu trabalho. O avesso é um fraco movimento do pincel ou da pena de Poussin, o direito é a passagem do sol que esse movimento desencadeia. Uma câmara filmou em câmara lenta o trabalho de Matisse. A impressão era tão prodigiosa que o próprio Matisse, dizem, ficou comovido. Esse mesmo pincel que, visto a olho nu, saltava de um ato para outro, podia-se vê-lo meditar, num tempo dilatado e solene, numa iminência de começo do mundo, tentar dez movimentos possíveis, dançar diante da tela, roçá-la várias vezes, e por fim abater-se como um raio sobre o único traçado necessário. Há, claro, algo de artificial nessa análise, e Matisse estaria enganado se, com base no filme, acreditasse que naquele dia tinha realmente optado entre todos os traçados possíveis e resolvido, como o deus de Leibniz, um imenso problema de mínimo e de máximo; ele não era demiurgo, era homem. Não considerou, com o olhar da mente, todos, os gestos possíveis, e não precisou eliminá-los todos, exceto um, justificando-lhe a escolha. É a câmara lenta que enumera os possíveis. Matisse, instalado num tempo e numa visão do homem, olhou o conjunto aberto de sua tela começada e levou o pincel para o traçado que o chamava, para que o quadro fosse afinal o que estava em vias de se tornar. Resolveu com um gesto simples o problema que mais tarde parece implicar um número infinito de dados, como, segundo Bergson, a mão na limalha de ferro obtém de uma só vez o arranjo complicado que a sucederá. Tudo se passou no mundo humano da percepção e do gesto, e se a câmara nos dá uma versão fascinante do acontecimento, é por nos fazer acreditar que a mão do pintor operava no mundo físico em que é possível uma infinidade de opções. Entretanto é verdade que a mão de Matisse hesitou, é verdade que houve escolha e que o traço foi escolhido de maneira a observar vinte condições esparsas pelo quadro, informúladas, informúláveis para qualquer outro que não Matisse, porquanto não estavam definidas e impostas senão pela intenção de fazer *aquele quadro que ainda não existia*.

Acontece o mesmo com a palavra verdadeiramente expressiva e, portanto, com qualquer linguagem em sua fase de estabelecimento. A palavra não escolhe somente um signo para uma significação já definida, como se vai procurar um martelo para pregar um prego ou um alicate para arrancá-lo. Tateia em torno de uma intenção de significar que não se guia por um texto, o qual justamente está em vias de escrever. Se quisermos fazer-lhe justiça, teremos de evocar algumas daquelas que poderiam estar em seu lugar, e foram rejeitadas, sentir como teriam atingido e agitado de outro modo a cadeia da linguagem, a que ponto esta palavra era realmente a única possível, se essa significação devia vir ao mundo... Enfim, temos de considerar a palavra antes de ser pronunciada, o fundo de silêncio que não cessa de rodeá-la, sem o qual ela nada diria, ou ainda pôr a nu os fios de silêncio que nela se entremeiam. Há, para as expressões já adquiridas, um sentido direto, que corresponde ponto por ponto com torneios, formas, palavras instituídas. Aparentemente, não há lacuna aqui, nenhum silêncio falante. Mas o sentido das expressões que se estão realizando não pode ser desse tipo: é um sentido lateral ou oblíquo, que se insinua entre as palavras — é uma outra maneira de sacudir o aparelho da linguagem ou da narrativa para arrancar-lhe um som novo. Se quisermos compreender a linguagem em sua operação de origem, teremos de fingir nunca ter falado, submetê-la a uma redução sem a qual ela nos escaparia mais uma vez, reconduzindo-nos àquilo que ela nos significa, *olhá-la* como os surdos olham aqueles que estão falando, comparar a arte da linguagem com as outras artes de expressão, tentar vê-la como uma dessas artes mudas. É possível que o sentido da linguagem tenha um privilégio decisivo, mas é tentando o paralelo que perceberemos aquilo que talvez o torne impossível ao final. Começamos por compreender que há uma linguagem tácita e que a pintura fala a seu modo.



Malraux observa que a pintura e a linguagem são comparáveis apenas quando as afastamos daquilo que “representam” para reuni-las na categoria da expressão criadora. É então que se reco-

nhecem mutuamente como duas figuras da mesma tentativa. Durante séculos os pintores e os escritores trabalharam sem suspeitar de seu parentesco. Mas é um fato que conheceram a mesma aventura. A arte e a poesia são inicialmente consagradas à cidade, aos deuses, ao sagrado, vêem nascer o seu próprio milagre apenas no espelho de uma potência exterior. Ambas conhecem mais tarde uma idade clássica que é a secularização da idade do sagrado: a arte torna-se então a representação de uma natureza que, quando muito, pode embelezar, mas segundo receitas que a própria natureza lhe ensina; como pretendia La Bruyère, o único papel da palavra é encontrar a expressão justa designada de antemão a cada pensamento por uma linguagem das próprias coisas, e esse duplo recurso a uma arte anterior à arte prescreve à obra um certo ponto de perfeição, de acabamento ou de plenitude que a imporá ao assentimento de todos como as coisas que são muito evidentes. Malraux analisou bem esse preconceito "objetivista" que a arte e a literatura modernas questionam — mas talvez não tenha ponderado em que profundidade ele se enraíza, talvez lhe tenha concedido precipitadamente o campo do mundo visível, talvez seja isso que o leva a definir pelo contrário a pintura moderna como volta ao sujeito — ao "monstro incomparável" — e a escondê-la numa vida secreta fora do mundo... Cumpre retomar a sua análise.

Portanto, o privilégio da pintura a óleo que permite, melhor do que qualquer outra, atribuir a cada elemento do objeto ou do rosto humano um representante pictural distinto, a busca de signos que possam dar a ilusão da profundidade ou do volume, a do movimento, das formas, dos valores táteis e das diferentes espécies de matéria (basta pensar nos pacientes estudos que levaram à perfeição a representação do veludo), esses processos, esses segredos aumentados a cada geração são os elementos de uma técnica geral da *representação* que, no limite, atingiria a própria coisa, o próprio homem, que se imagina não poderem conter acaso ou indecisão, e cujo funcionamento soberano a pintura quer igualar. Nessa direção foram dados passos sobre os quais não há como voltar. A carreira de um pintor, as produções de uma escola, o próprio desenvolvimento da pintura dirigem-se para *obras-primas* nas quais é por fim obtido o que até então era procurado, obras-primas que, ao menos provisoriamente, tornam inúteis as tentativas anteriores e marcam um progresso da pintura. A pintura quer ser tão convin-

cente como as coisas e não pensa poder atingir-nos a não ser como elas: impondo a *nossos sentidos* um espetáculo irrecusável. Em princípio confia no aparelho da percepção, considerado como um meio natural e dado de comunicação entre os homens. Não temos todos olhos, que funcionam quase da mesma maneira? E se o pintor soube descobrir signos suficientes da profundidade ou do veludo, não teremos todos, ao olhar o quadro, o mesmo espetáculo, que rivaliza com a natureza?

Acontece que os pintores clássicos eram pintores e nenhuma pintura clássica jamais consistiu em simplesmente representar. Malraux indica que a concepção moderna da pintura — como expressão criadora — foi maior novidade para o público do que para os próprios pintores, que sempre a praticaram mesmo que não lhe fizessem a teoria. É isso que faz com que as obras clássicas tenham um sentido diferente e talvez mais sentido do que os pintores julgavam, com que muitas vezes elas antecipem uma pintura liberta de seus cânones e permaneçam os intercessores adequados de qualquer iniciação à pintura. No momento mesmo em que, com olhos fixos no mundo, julgavam pedir-lhe o segredo de uma representação suficiente, elas operavam sem saber essa *metamorfose* de que mais tarde a pintura tornou-se consciente. Mas então não se pode definir a pintura clássica pela representação da natureza ou pela referência a "nossos sentidos", nem portanto a pintura moderna pela referência ao subjetivo. Já a percepção dos clássicos se prendia à cultura deles, a nossa cultura ainda pode informar a nossa percepção do visível; não se deve abandonar o mundo visível às receitas clássicas, nem encerrar a pintura moderna no reduto do indivíduo, não se tem de escolher entre o mundo e a arte, entre os "nossos sentidos" e a pintura absoluta: estão todos entrelaçados.

Malraux fala às vezes como se os "dados dos sentidos" nunca tivessem variado através dos séculos, e como se, enquanto a pintura referia-se a eles, a perspectiva clássica se impusesse. No entanto é certo que tal perspectiva é uma das maneiras inventadas pelo homem de projetar à sua frente o mundo percebido, e não seu decalque. É uma interpretação facultativa da visão espontânea, não porque o mundo percebido desminta as suas leis e imponha outras, mas antes porque não exige nenhuma e não é da ordem das leis. Na percepção livre, os objetos escalonados em profundidade não possuem nenhuma "grandeza aparente" definida. Nem mesmo se

deve dizer que a perspectiva “nos engana” e que os objetos afastados são “maiores” a olho nu do que o faria acreditar sua projeção num desenho ou numa fotografia — pelo menos não dessa grandeza que seria uma medida comum aos longes e aos planos mais próximos. A grandeza da lua no horizonte não é mensurável por certo número de partes alíquotas da moeda que tenho na mão, trata-se de uma “grandeza-à-distância”, de uma espécie de qualidade que adere à lua como o quente e o frio a outros objetos. Encontramo-nos aqui na ordem das “ultracoisas” de que fala H. Wallon, as quais não se dispõem, com os objetos próximos, numa única perspectiva graduada. Passada uma certa grandeza e uma certa distância, vem o absoluto da grandeza em que todas as “ultracoisas” se juntam, sendo esta a razão de as crianças dizerem que o sol é “grande como uma casa”. Se quero voltar daí à perspectiva, preciso deixar de perceber o todo livremente, preciso circunscrever a minha visão, determinar, num padrão de medida que tenho, aquilo a que chamo a “grandeza aparente” da lua e da moeda, e afinal transportar essas medidas para o papel. Mas enquanto isso o mundo percebido desapareceu, e com ele a simultaneidade verdadeira dos objetos, que não é sua inclusão pacífica numa única escala de grandeza. Quando via a moeda e a lua ao mesmo tempo, meu olhar tinha de se fixar numa das duas, e então a outra aparecia para mim à margem — “objeto pequeno-visto-de-perto” ou “objeto grande-visto-de-longe” — incomensurável com o primeiro. O que transporto para o papel não é essa coexistência das coisas percebidas, a rivalidade delas diante de meu olhar. Encontro o meio de arbitrar o seu conflito, que faz a profundidade. Decido torná-las coexistíveis em um mesmo plano, e consigo isso imobilizando no papel uma série de visões locais e monoculares, sendo que nenhuma delas é sobreponível aos momentos do campo perceptivo vivo. Enquanto antes as coisas disputavam entre si meu olhar e, ancorado numa delas, eu sentia nele a solicitação das outras que as fazia coexistir com a primeira, a exigência de um horizonte e a sua pretensão à existência, construo agora uma representação em que cada coisa cessa de atrair sobre si toda a visão, faz concessões às outras e consente em ocupar no papel apenas o espaço que lhe é deixado por elas. Enquanto meu olhar, percorrendo livremente a profundidade, a altura e a largura, não estava sujeito a nenhum ponto de vista porque os adotava e os rejeitava um de cada vez, renuncio

a essa ubiqüidade e decido que apenas figurará em meu desenho aquilo que poderia ser visto de um certo ponto de observação por um olho imóvel fixado num certo “ponto de fuga” de uma certa “linha de horizonte”. (Modéstia enganadora, pois se renuncio ao próprio mundo lançando no papel o estreito setor de uma perspectiva, deixo também de ver como um homem, que é aberto ao mundo porque está situado nele, penso e domino a minha visão como Deus pode fazê-lo quando considera a *idéia* que tem de mim.) Enquanto eu tinha a experiência de um mundo de coisas fervilhantes, exclusivas, que não poderia ser abarcado senão mediante um percurso temporal em que cada ganho é perda ao mesmo tempo, eis que o ser inesgotável cristaliza numa perspectiva ordenada, na qual os longes se resignam a ser somente longínquos, inacessíveis e vagos como convém, onde os objetos próximos abandonam um tanto de sua agressividade, ordenam as suas linhas interiores de acordo com a lei comum do espetáculo e já se preparam para, assim que for preciso, tornar-se longínquos — onde nada em suma retém o olhar e representa o presente. O quadro inteiro está no modo do passado ou da eternidade; tudo adquire um ar de decência e discrição; as coisas deixam de me interpelar e já não sou comprometido por elas. E, se acrescento a esse artifício o da perspectiva aérea, percebe-se a que ponto eu que pinto e aqueles que olham a minha paisagem dominamos a situação. A perspectiva é muito mais do que um segredo técnico para imitar uma realidade que se ofereceria tal e qual a todos os homens; é a invenção de um mundo dominado, possuído de parte a parte numa síntese instantânea da qual o olhar espontâneo nos dá, quando muito, o esboço ao tentar em vão manter juntas todas essas coisas que, individualmente, querem-no por inteiro. Os rostos do retrato clássico, sempre a serviço de um caráter, de uma paixão ou de um humor — sempre significantes —, os bebês e os animais da pintura clássica, tão desejosos de entrar no mundo humano, tão pouco preocupados em recusá-lo, manifestam a mesma relação “adulta” do homem com o mundo, a não ser quando, cedendo a seu abençoado demônio, o grande pintor acrescenta uma nova dimensão a esse mundo demasiado seguro de si fazendo vibrar nele a contingência...

Ora, se a pintura “objetiva” é ela própria uma criação, já não há razões para conceber a pintura moderna, por querer ser ela criação, como uma passagem para o subjetivo, uma cerimônia em gló-

ria do indivíduo — e a análise de Malraux nesse ponto nos parece pouco segura. Já não há, diz ele, senão um tema na pintura: o próprio pintor³. Já não é o aveludado dos pêssegos que se procura, como Chardin; é, como Braque, o aveludado do quadro. Os clássicos eram eles mesmos à sua revelia; o pintor moderno quer em primeiro lugar ser original, e para ele seu poder de expressão se confunde com a sua diferença individual⁴. *Uma vez que a pintura já não se destina à fé ou à beleza, ela se destina ao indivíduo*⁵, é a “anexação do mundo pelo indivíduo”⁶. O artista será pois “da família do ambicioso, do drogado”⁷, condenado como eles ao prazer renitente de si mesmo, ao prazer do demônio, ou seja, de tudo o que, no homem, destrói o homem... No entanto está claro que teríamos muita dificuldade em aplicar essas definições a Cézanne ou a Klee, por exemplo. E quanto àqueles dentre os modernos que apresentam esboços como quadros, e de que cada tela, assinatura de um momento de vida, exige ser vista, em “exposição”, na série das sucessivas telas —, essa tolerância com o inacabado pode significar duas coisas: ou que renunciaram de fato à obra e agora só procuram o imediato, o sentido, o individual, “a expressão bruta”, como diz Malraux — ou então que o acabamento, a apresentação objetiva e convincente para os sentidos, deixou de ser o meio e o sinal da obra verdadeiramente feita, porque doravante a expressão vai do homem para o homem através do mundo comum que vivem, sem passar pelo campo anônimo dos sentidos ou da Natureza. Baudelaire escreveu — palavras que Malraux lembra muito oportunamente — “que uma obra feita não é necessariamente acabada e uma obra acabada não é necessariamente feita”⁸. A obra consumada não é portanto aquela que existe em si como uma coisa, mas aquela que atinge seu espectador, convida-o a recomençar o gesto que a criou e, pulando os intermediários, sem outro guia

3. *Le Musée imaginaire*, p. 59. Estas páginas já estavam escritas quando foi publicada a edição definitiva de *Psychologie de l'art* (*Les voix du silence*, ed. Gallimard). Citamos segundo a edição Skira.

4. *Le musée imaginaire*, p. 79.

5. *Ibid.*, p. 83.

6. *La monnaie de l'absolu*, p. 118.

7. *La création esthétique*, p. 144.

8. *Le musée imaginaire*, p. 63.

além do movimento da linha inventada, do traçado quase incorpóreo, a reunir-se ao mundo silencioso do pintor, a partir daí proferido e acessível. Há a improvisação dos pintores-crianças, que não aprenderam seu próprio gesto e, a pretexto de que um pintor é uma mão, acreditam que basta ter mãos para pintar. Tiram do próprio corpo pequenos prodígios como um jovem sombrio pode sempre tirar do seu, contanto que o observe com suficiente complacência, alguma pequena esquisitice apropriada a alimentar sua religião de si próprio. Mas há também a improvisação daquele que, voltado para o mundo que quer expressar, acabou por, cada palavra chamando uma outra, constituir para si uma voz aprendida que é mais sua que seu grito das origens. Há a improvisação da escrita automática e há aquela da *Chartreuse de Parme* (Cartuxa de Parma). Já que a percepção nunca está acabada, já que as nossas perspectivas nos dão para exprimir e pensar um mundo que as engloba, as ultrapassa e anuncia-se por signos fulgurantes como uma palavra ou um arabesco, por que a expressão do mundo seria sujeita à prosa dos sentidos ou do conceito? É preciso que ela seja poesia, isto é, que desperte e reconvoque por inteiro o nosso puro poder de expressar, para além das coisas já ditas ou já vistas. A pintura moderna coloca um problema muito diferente daquele da volta ao indivíduo: o problema de saber de que modo é possível comunicar-se sem o amparo de uma Natureza preestabelecida e à qual se abriam os sentidos de todos nós, de que modo estamos entranhados no universal pelo que temos de mais pessoal.

Esta é uma das filosofias às quais podemos estender a análise de Malraux. Cumpre somente separá-la da filosofia do indivíduo ou da morte, que em Malraux ocupa o primeiro plano, não sem alguns movimentos de saudade das civilizações do sagrado. O que o pintor põe no quadro não é o si-mesmo imediato, o próprio matiz do sentir, é seu sentir, e tem de conquistá-lo não só em suas próprias tentativas como também na pintura dos outros e no mundo. Quanto tempo, diz Malraux, para que o escritor aprenda a falar com a própria voz. Assim também, quanto tempo para que o pintor, que não tem como nós a obra exposta à sua frente, mas a está fazendo, reconheça em seus primeiros quadros o delineamento daquilo que será, mas apenas se não se enganar sobre si mesmo, a sua obra feita. E ainda: ele não é mais capaz de ver os seus quadros do que o escritor de ler a si próprio. É nos outros que a expressão

adquire relevo e se torna verdadeiramente significação. Tanto para o escritor como para o pintor, há apenas ilusão de si para si, familiaridade do homem pessoal, que se chama também monólogo interior. O pintor trabalha e faz sua esteira, e, exceto quando se trata de obras antigas nas quais se diverte em reencontrar aquilo que se tornou, não gosta tanto de olhá-las: possui bens melhores em seu poder, a linguagem da maturidade contém eminentemente o fraco acento de suas primeiras obras. Sem se voltar para elas, e apenas pelo fato de terem elas realizado certas operações expressivas, encontra-se dotado de novos órgãos e, experimentando o excesso daquilo que está por dizer sobre o seu poder já verificado, é capaz — a menos que interfira uma misteriosa fadiga da qual temos mais de um exemplo — de ir “mais longe” no mesmo sentido, como se cada passo dado exigisse e tornasse possível um outro passo, como se cada expressão bem-sucedida prescrevesse ao automático espiritual uma outra tarefa ou, ainda, fundasse uma instituição cuja eficácia nunca terá terminado de experimentar. Esse “esquema interior”, sempre mais imperioso a cada novo quadro — a ponto de a famosa cadeira tornar-se, diz Malraux, “um brutal ideograma do próprio nome de Van Gogh” —, para Van Gogh não é legível nem em suas primeiras obras, nem sequer em sua “vida interior” (pois então Van Gogh não precisaria da pintura para se encontrar, deixaria de pintar); é essa própria vida na medida em que ela sai de sua inerência, deixa de usufruir a si mesma, e torna-se meio universal de compreender e fazer compreender, de ver e dar a ver — portanto não encerrado nas profundezas do indivíduo mudo, mas difuso em tudo quanto ele vê. Antes que o estilo se torne para os outros objeto de predileção e para o próprio artista (para grande prejuízo de sua obra) objeto de deleite, é preciso ter havido esse momento fecundo em que ele germinou na superfície de sua experiência, em que um sentido operante e latente encontrou para si os emblemas que deveriam libertá-lo e torná-lo manejável pelo artista e ao mesmo tempo acessível aos outros. Mesmo quando o pintor já pintou, e se tornou em certos aspectos senhor de si próprio, o que lhe é proporcionado com seu estilo não é uma maneira, um certo número de processos ou de tiques que possa inventariar, é um modo de formulação tão reconhecível para os outros, tão pouco visível para ele como sua silhueta ou seus gestos de todos os dias. Portanto, quando Malraux escreve que o estilo é o

“meio de recriar o mundo segundo os valores do homem que o descobre”⁹, ou que é “a expressão de uma significação atribuída ao mundo, chamamento, e não consequência de uma visão”¹⁰, ou, enfim, que é a “redução a uma frágil perspectiva humana do mundo eterno que nos arrasta numa deriva de astros conforme um ritmo misterioso”¹¹ —, ele não se instala na própria operação do estilo; como o público, olha-a do exterior; indica-lhe algumas consequências, na verdade sensacionais — a vitória do homem sobre o mundo —, mas que o pintor não tem em vista. O pintor no trabalho nada sabe da antítese do homem e do mundo, da significação e do absurdo, do estilo e da “representação”: está muito ocupado em exprimir suas relações com o mundo para orgulhar-se de um estilo que nasce como que à sua revelia. É bem verdade que o estilo é, para os modernos, muito mais do que um meio de representar: não tem modelo exterior, a pintura existe antes da pintura. Mas daí não se deve concluir, como faz Malraux, que a representação do mundo seja para o pintor apenas um *meio de estilo*¹², como se o estilo pudesse ser conhecido e desejado fora de qualquer contato com o mundo, como se fosse um *fim*. É preciso vê-lo aparecer no fundo da percepção do pintor enquanto pintor: é uma exigência nascida dela. Malraux diz isso em suas melhores passagens: a percepção já estiliza. Uma mulher que está passando não é de início para mim um contorno corporal, um manequim colorido, um espetáculo; é “uma expressão individual, sentimental, sexual”, é uma certa maneira de ser carne dada por inteiro no andar ou mesmo no mero choque do salto do sapato no chão, como a tensão do arco está presente em cada fibra de madeira — uma variação muito notável da norma do andar, do olhar, do tocar, do falar que possuo em meu íntimo porque sou corpo. Se além disso sou pintor, o que passará para a tela já não será somente um valor vital ou sensual, não haverá na tela somente “uma mulher”, ou “uma mulher infeliz”, ou “uma modista”; haverá o emblema de uma maneira de habitar o mundo, de tratá-lo, de interpretá-lo tanto pelo rosto como

9. *La création esthétique*, p. 51.

10. *Ibid.*, p. 154.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, p. 158.

pela roupa, tanto pela agilidade do gesto como pela inércia do corpo, em suma, de uma certa relação com o ser. Mas esse estilo e esse sentido verdadeiramente pictural, se não estão na mulher vista — pois então o quadro já estaria feito —, são pelo menos atraídos por ela. “Todo estilo é a organização dos elementos do mundo que permitem orientar este para uma de suas partes essenciais.” Há significação quando os dados do mundo são submetidos por nós a uma “deformação coerente”¹³. Essa convergência de todos os vetores visíveis e morais do quadro para uma mesma significação X já está esboçada na percepção do pintor. Ela começa assim que ele percebe — isto é, assim que dispõe no inacessível pleno das coisas certas concavidades, certas fissuras, figuras e fundos, um alto e um baixo, uma norma e um desvio, assim que certos elementos do mundo assumem valor de dimensões às quais, daí em diante, reportamos todo o resto, na *linguagem* das quais o exprimimos. O estilo é em cada pintor o sistema de equivalências que ele se constitui para essa obra de manifestação, o índice universal da “deformação coerente” pela qual concentra o sentido ainda esparso em sua percepção e o faz existir expressamente. A obra não é feita longe das coisas e em algum laboratório íntimo, cuja chave só o pintor e mais ninguém possuiria: olhando flores verdadeiras ou flores de papel, ele se reporta sempre ao *seu* mundo, como se o princípio das equivalências pelas quais vai manifestá-lo estivesse desde sempre aí sepultado.

Os escritores não devem, aqui, subestimar o trabalho, o estudo do pintor, esse esforço tão semelhante a um esforço de pensamento e que permite falar de uma linguagem da pintura. É verdade que, logo depois de extrair seu sistema de equivalências do espetáculo do mundo, o pintor o investe de novo em cores, num quase-espaço, numa tela. É mais o sentido que impregna o quadro do que o quadro o *exprime*. “Esse rasgo amarelo do céu em cima do Gólgota... é uma angústia feita coisa, uma angústia que virou rasgo amarelo do céu e por isso está submersa, empastada pelas próprias qualidades das coisas...”¹⁴ O sentido se entranha no quadro,

13. *La création esthétique*, p. 152.

14. SARTRE, *Situations II*, p. 61.

treme à sua volta “como uma bruma de calor”¹⁵, mais do que é manifestado por ele. É “como um esforço imenso e vão, sempre detido no meio do caminho entre o céu e a terra”, para exprimir o que a natureza do quadro o impede de exprimir. Tal impressão talvez seja inevitável entre os profissionais da linguagem; acontecesse o que nos acontece ao ouvir uma língua estrangeira que falamos mal: achamo-la monótona, marcada por uma inflexão e um sabor demasiado fortes, justamente porque não é nossa e não fizemos dela o instrumento principal de nossas relações com o mundo. O sentido do quadro permanece *cativo* para nós que não nos comunicamos com o mundo pela pintura. Mas para o pintor, e mesmo para nós, se começarmos a viver na pintura, ele é muito mais do que uma “bruma de calor” na superfície da tela, já que é capaz de exigir *esta* cor ou *este* objeto de preferência a qualquer outro e dirige a disposição do quadro tão imperiosamente como uma sintaxe ou uma lógica. Pois o quadro todo não está nessas pequenas angústias ou nessas alegrias locais de que é salpicado: elas não passam de componentes de um sentido total menos patético, mais *legível* e mais duradouro. Malraux tem razão de contar a história do hoteleiro de Cassis que vê Renoir trabalhando em frente ao mar e se aproxima: “Eram mulheres nuas que se banhavam num outro lugar. Ele olhava sei lá o que, e mudava somente um cantinho.” Malraux comenta: “O azul do mar se tornara o azul do regato das *Lavadeiras*... Sua visão era menos uma forma de olhar o mar do que a secreta elaboração de um mundo ao qual pertencia aquele azul profundo que ele recobrava da imensidão.”¹⁶ E no entanto Renoir olhava o mar. E por que o azul do mar pertencia ao mundo de sua pintura? Como podia ensinar-lhe algo relativo ao regato das *Lavadeiras*? É que cada fragmento do mundo, e particularmente o mar, ora crivado de turbilhões e de rugas, enfeitado com penachos, ora maciço e imóvel em si mesmo, contém todas as espécies de figuras do ser, e, pela maneira que tem de responder ao ataque do olhar, evoca uma série de variantes possíveis e ensina, além de si mesmo, uma maneira geral de expressar o ser. É possível pintar banhistas e um regato de água doce em frente ao mar

15. *Ibid.*, p. 60.

16. *La création esthétique*, p. 115.

em Cassis porque apenas se pede ao mar — porém só ele o pode ensinar — a sua maneira de interpretar a substância líquida, de exibi-la, de harmonizá-la consigo mesmo, em suma, uma simbólica das manifestações da água. É possível fazer pintura olhando o mundo porque o pintor pensa encontrar nas próprias aparências o estilo que o definirá aos olhos dos outros, e julga soletrar a natureza no momento em que a recria. “Um certo equilíbrio ou desequilíbrio peremptório das cores e das linhas perturba quem descobre que a porta entreaberta ali é a de um outro mundo.”¹⁷ *Um outro mundo* — entenda-se: o mesmo que o pintor vê, e falando a sua própria linguagem, porém liberto do peso sem nome que o tolhia e o mantinha no equívoco. Como o pintor ou o poeta expressariam outra coisa que não o seu encontro com o mundo? Do que fala a própria arte abstrata, a não ser de uma negação ou de uma recusa do mundo? Ora, a austeridade, a obsessão das superfícies e das formas geométricas (ou a dos infusórios e dos micróbios, pois a interdição lançada sobre a vida só começa, curiosamente, no metazoário) ainda têm um cheiro de vida, mesmo que se trate de uma vida envergonhada ou desesperada. Portanto, sempre o quadro expressa algo, é um novo sistema de equivalências que exige precisamente essa subversão, sendo em nome de uma relação mais verdadeira entre as coisas que seus laços costumeiros são desatados. Uma visão, uma ação enfim livres descentralizam e reagrupam os objetos do mundo no pintor, as palavras no poeta. Mas não basta destruir ou incendiar a linguagem para escrever as *Illuminations*, e Malraux observa com profundidade, a respeito dos pintores modernos que, “conquanto nenhum falasse da verdade, todos, diante das obras dos adversários, falavam de impostura”¹⁸. Não aceitam uma verdade que seja a semelhança entre a pintura e o mundo. Admitiriam a idéia de uma verdade que fosse a coesão de uma pintura consigo mesma, a presença nela de um princípio único que destinasse a cada meio de expressão um certo valor de emprego. Ora, quando uma pincelada substitui a reconstituição em princípio completa das aparências para nos introduzir na lâ ou na carne, o que substitui o objeto não é o sujeito, é a lógica alusiva do mundo per-

17. *Ibid.*, p. 142.

18. *La monnaie de l'absolu*, p. 125.

cebido. Queremos sempre significar, há sempre alguma coisa para dizer, e aproximamo-nos mais ou menos dela. Simplesmente, o “ir mais longe” de Van Gogh no momento em que está pintando os *Corvos* já não indica alguma realidade para a qual seria preciso caminhar, mas o que falta fazer para restituir o encontro do olhar com as coisas que o solicitam, daquele que tem de ser com aquilo que é. E essa relação por certo não é daquelas que se copiam. “Como sempre na arte, mentir para ser verdadeiro”, diz Sartre com razão. Dizem que a gravação exata de uma conversa que parecera brilhante dá em seguida a impressão de indigência. Falta-lhe a presença daqueles que estavam falando, os gestos, as fisionomias, o sentimento de um evento que está acontecendo, de uma improvisação contínua. A conversa daí por diante deixa de existir, *está* achada na única dimensão do sonoro, tanto mais decepcionante por esse registro inteiramente auditivo ser o de um texto lido. Para que a obra de arte — que justamente se dirige em geral a apenas um dos nossos sentidos e nunca nos ataca por todos os lados, como o vivido — satisfaça-nos o espírito como faz, é mister que seja diferente da existência arrefecida, que seja, como diz Gaston Bachelard, “superexistência”. Mas ela não pertence ao arbitrário, ou, como se diz, à ficção. A pintura moderna, como o pensamento moderno em geral, obriga-nos a admitir uma verdade que não se assemelhe às coisas, que não tenha modelo exterior, nem instrumentos de expressão predestinados, e que seja contudo verdade.

Se recolocarmos, como estamos tentando fazer, o pintor em contato com seu mundo, talvez acharemos menos enigmática a metamorfose que, por intermédio dele, transforma o mundo em pintura, aquela que, dos seus primórdios à sua maturidade, modifica-o em si mesmo, e por fim aquela que, em cada geração, proporciona a certas obras do passado um sentido que não se havia percebido. Quando um escritor considera a pintura e os pintores, está um pouco na posição dos leitores para com o escritor, ou naquela do enamorado que pensa na mulher ausente. Concebemos o escritor a partir da obra, o enamorado resume a ausente nas poucas palavras, nas poucas atitudes em que ela se exprimiu mais puramente. Quando a reencontra, fica tentado a repetir o famoso: “Como, é só isso?” de Stendhal. Quando conhecemos pessoalmente o escritor, ficamos tolamente decepcionados por não reencontrar a cada instante de sua presença aquela essência, aquela palavra sem jaça

que nos habituamos a designar por seu nome. Então é nisso que ocupa seu tempo? Então é nessa casa feia que mora? Então são esses os seus amigos, a mulher com quem partilha a vida? Essas as suas medíocres preocupações? — Mas tudo isso não passa de um devaneio — ou mesmo inveja, raiva secreta. Só admiramos verdadeiramente depois de compreender que não há super-homens, algum homem que não tenha de viver uma vida de homem, e que o segredo da mulher amada, do escritor e do pintor não se encontra em algum além de sua vida empírica, e sim tão mesclado em suas medíocres experiências, tão pudicamente confundido com a sua percepção do mundo, que seria impossível encontrá-lo à parte, frente a frente. Ao ler a *Psychologie de l'art*, pensamos às vezes que Malraux, que como escritor certamente sabe tudo isso, esquece-o quando se trata dos pintores, consagra-lhes o mesmo gênero de culto que não aceitaria, acreditamos, de seus leitores; enfim, diviniza-os. “Que gênio não fica fascinado por essa extremidade da pintura, por esse apelo perante o qual o tempo vacila? É o instante da posse do mundo. Se a pintura não conseguir ir mais longe, o velho Hals se tornará um deus.”¹⁹ Talvez seja assim o pintor visto pelos outros. O próprio pintor é um homem que trabalha e reencontra todas as manhãs a mesma interrogação na figura das coisas, o mesmo apelo ao qual nunca terminou de responder. A seus olhos, sua obra nunca está feita, está sempre em andamento, de modo que ninguém pode valer-se dela contra o mundo. Um dia, a vida se esquia, o corpo se subtrai; outras vezes, e mais tristemente, é a pergunta espalhada pelo espetáculo do mundo que cessa de se pronunciar. Então o pintor não existe mais ou tornou-se pintor honorário. Mas, enquanto pinta, é sempre a propósito das coisas visíveis, ou, se é ou ficou cego, a propósito desse mundo irrecusável a que chega por outros sentidos e do qual fala em termos de quem enxerga. E é por isso que o seu trabalho, obscuro para si mesmo, é entretanto guiado e orientado. Nunca se trata senão de levar mais adiante o traço do mesmo sulco já aberto, de retomar e de generalizar uma característica que já aparecera no canto de um quadro anterior ou em algum instante de sua experiência, sem que o próprio pintor jamais possa dizer, porque a distinção não tem sentido,

19. *La création esthétique*, p. 150.

o que pertence a ele e o que pertence às coisas, o que essa nova obra acrescenta às antigas, o que tirou dos outros e o que é seu. Essa tríplice retomada, que faz da operação expressiva como que uma eternidade provisória, não é somente metamorfose no sentido dos contos de fada — milagre, magia, criação absoluta numa solidão agressiva —, é também resposta àquilo que o mundo, o passado, as obras feitas reclamavam, realização, fraternidade. Husserl empregou o belo termo *Stiftung* — fundação ou estabelecimento — para designar primeiramente a fecundidade ilimitada de cada presente, que, justamente por ser singular e por passar, nunca poderá deixar de ter sido e portanto de ser universalmente — mas sobretudo a fecundidade dos produtos da cultura que continuam a valer depois de seu aparecimento e abrem um campo de pesquisas em que revivem perpetuamente. É assim que o mundo tão logo ele o enxergou, as suas primeiras tentativas de pintor e todo o passado da pintura proporcionam ao pintor uma tradição, isto é, comenta Husserl, o poder de esquecer as origens e de dar ao passado, não uma sobrevida, que é a forma hipócrita do esquecimento, mas sim uma nova vida, que é a forma nobre da memória.

Malraux insiste no que há de enganador e de irrisório na comédia do espírito: esses contemporâneos inimigos, Delacroix e Ingres, que a posteridade considerará gêmeos, esses pintores que se pretendem clássicos e não passam de neoclássicos, isto é, o contrário, esses estilos que escapam ao olhar do criador e ficam visíveis apenas quando o Museu reúne obras dispersas por toda a terra, quando a fotografia amplia as miniaturas, transforma mediante seus enquadramentos um fragmento de quadro, transforma em quadros os vitrais, os tapetes e as moedas, e fornece à pintura uma consciência de si mesma que é sempre retrospectiva... Mas se a expressão recria e metamorfoseia, isso já ocorria nos tempos que precederam o nosso e mesmo na nossa percepção do mundo antes da pintura, porquanto já marcava nas coisas o rastro de uma elaboração humana. As produções do passado, que são os dados do nosso tempo, ultrapassavam por sua vez as produções anteriores rumo a um futuro que somos nós e nesse sentido exigiam, entre outras, a metamorfose que lhes impomos. É tão impossível fazer o inventário de uma pintura — dizer o que está nela e o que não está — como, segundo os lingüistas, é impossível recensear um vocabulário, e pela mesma razão: aqui e ali não se trata de uma soma finita

de signos, mas de um campo aberto ou de um novo órgão da cultura humana. Poderemos negar que ao pintar determinado fragmento de quadro aquele pintor clássico já tenha inventado o próprio gesto deste moderno? Mas poderemos esquecer que ele não fez disso o princípio de sua pintura e que nesse sentido não o inventou, como Santo Agostinho não inventou o *Cogito* a título de pensamento central e somente o encontrou? O devaneio pelo qual cada tempo, como dizia Aron, procura ancestrais para si, não obstante é possível apenas porque todos os tempos pertencem a um mesmo universo. O clássico e o moderno pertencem ao universo da pintura, concebido como uma única tarefa desde os primeiros desenhos na parede das cavernas até a nossa pintura "consciente". Se esta encontra meios de adotar algo das artes que estão ligadas a uma experiência muito diferente da nossa, é decerto porque as transfigura, mas é também porque elas a prefiguram, porque pelo menos têm algo a lhe dizer, e porque seus artistas, julgando continuar terrores primitivos ou os da Ásia e do Egito, inauguravam secretamente uma outra história que é ainda a nossa e que no-los torna presentes, ao passo que os impérios e as crenças a que pensavam *pertencer* há muito desapareceram. A unidade da pintura não está apenas no Museu, está nessa tarefa única que se propõe a todos os pintores, que faz com que um dia *venham a ser* comparáveis no Museu e com que esses fogos se respondam reciprocamente na noite. Os primeiros desenhos nas paredes das cavernas apresentavam o mundo como "por pintar" ou "por desenhar", chamavam um futuro indefinido da pintura, e é isso que faz com que nos falem e com que lhes respondamos por metáforas em que colaboram conosco. Há, pois, duas historicidades, uma irônica e até irrisória, feita de contra-sensos, porque cada tempo luta contra os outros como contra estrangeiros impondo-lhes as suas preocupações, as suas perspectivas. E antes esquecimento do que memória, é fragmentação, ignorância, exterioridade. Mas a outra, sem a qual a primeira seria impossível, é constituída e reconstituída pouco a pouco pelo *interesse* que nos dirige para o que não é nós, por essa vida que o passado, numa troca contínua, nos traz e encontra em nós, e que prossegue em cada pintor que reanima, retoma e relança a cada nova obra o empreendimento inteiro da pintura.

Essa história cumulativa, em que as pinturas se juntam pelo que afirmam, é subordinada com frequência por Malraux à histó-

ria cruel, em que os pintores se opõem porque negam. Para ele, a reconciliação só se realiza com a morte e é sempre tarde demais que se percebe o único problema ao qual respondem as pinturas rivais e que as torna contemporâneas. Mas se na verdade esse problema não estivesse presente e operante nos pintores — se não no centro de sua consciência, pelo menos no horizonte de seu trabalho —, não se perceberia de onde o Museu do futuro o faria surgir. Pode-se dizer do pintor quase o mesmo que Valéry dizia do padre: que leva uma vida dupla e que a metade de seu pão é consagrada. Ele é realmente esse homem irascível e sofredor para quem qualquer outra obra é rival. Mas suas cóleras e seus ódios são o rebotalho de uma obra. O infeliz condenado ao ciúme leva a toda parte consigo esse duplo invisível, liberto de suas obsessões: ele mesmo, tal como sua pintura o define; e a "inscrição histórica", como dizia Péguy, apenas manifestará filiações ou parentescos que o pintor poderá reconhecer, contanto que não se tome por Deus e não venere como único cada gesto de seu pincel. O que faz para nós um "Vermeer" — Malraux mostra-o perfeitamente — não é o fato de essa tela pintada ter saído um dia das mãos do homem Vermeer, é o fato de o quadro observar o sistema de equivalências segundo o qual cada um dos seus elementos, como cem ponteiros em cem mostradores, marca o mesmo desvio, é o fato de falar a língua Vermeer. E se o falsário conseguisse recobrar não só os processos, mas também o próprio estilo dos grandes Vermeer — deixaria de ser um falsário, seria um daqueles pintores que pintavam para o mestre no ateliê dos clássicos. É verdade que isso não é possível: não se pode pintar espontaneamente como Vermeer depois de séculos de outra pintura e quando o próprio problema da pintura mudou de sentido. Mas que o quadro tenha sido secretamente fabricado por um dos nossos contemporâneos, esse fato só intervém para qualificar o falsário na medida em que o impede de recuperar realmente o estilo de Vermeer. É que o nome de Vermeer e o de todo grande pintor acaba por designar algo como uma instituição, e assim como a história tem o encargo de descobrir, atrás do "Parlamento sob o antigo regime" ou atrás da "revolução francesa" o que ambos significam realmente na dinâmica das relações humanas, que modulação dessas relações representam, e deve, para fazê-lo, designar isto como acessório e aquilo como essencial, assim também uma verdadeira história da pintura deveria buscar,

através do aspecto imediato das telas consideradas de Vermeer, uma estrutura, um estilo, um sentido contra os quais não podem prevalecer, se existirem, os detalhes discordantes, arrancados de seu pincel pela fadiga, pela circunstância ou pela imitação de si próprio. Se ela só pode julgar da autenticidade de uma tela mediante o exame do quadro, não é somente porque nos faltam as informações sobre a origem, é porque o catálogo completo da obra de um mestre não é suficiente para saber o que é realmente *dele*, é porque ele mesmo é uma certa palavra no discurso da pintura, que desperta ecos em direção do passado e em direção do futuro, na medida mesma em que não o procura, é porque se une a todas as outras tentativas na medida mesma em que se ocupa resolutamente de seu mundo. A retrospectiva pode realmente ser indispensável para que essa história verdadeira surja da história empírica, que só é atenta aos eventos e permanece cega aos adventos — mas ela é traçada inicialmente no querer total do pintor, a história só olha para o passado porque primeiro o pintor olhou para a obra por vir, só há fraternidade dos pintores na morte porque eles vivem o mesmo problema.

A esse respeito, a função do Museu, como a da Biblioteca, não é unicamente benéfica. Proporciona-nos realmente a possibilidade de vermos juntas, como momentos de um único esforço, produções que jaziam pelo mundo afora, enterradas nos cultos ou nas civilizações que queriam ornamentar; nesse sentido o Museu funda a nossa consciência da pintura como pintura. Mas a pintura está inicialmente em cada pintor que trabalha, e está nele em estado puro, ao passo que o Museu a compromete com os sombrios prazeres da retrospectiva. Seria preciso ir ao Museu como vão os pintores, com a sóbria alegria do trabalho, e não como vamos, com uma reverência que não é de todo conveniente. O Museu nos dá uma consciência de ladrões. De vez em quando vem-nos a idéia de que essas obras, apesar de tudo, não foram feitas para *acabar* entre essas paredes soturnas, para o prazer dos visitantes de domingo ou dos “intelectuais” de segunda-feira. Sentimos bem que há um desperdício e que esse recolhimento de necrópole não é o verdadeiro meio da arte, que tantas alegrias e sofrimentos, tantas cóleras, tantos trabalhos não estavam *destinados* a refletir um dia a luz triste do Museu. O Museu, transformando tentativas em “obras”, torna possível uma história da pintura. Mas talvez seja

essencial aos homens só alcançarem a grandeza em suas obras quando não a procurarem excessivamente, talvez não seja mau que o pintor e o escritor não saibam muito bem que estão fundando a humanidade, talvez, enfim, tenham um sentimento mais verdadeiro e mais vivo da história da arte quando a continuam em seu trabalho do que quando se fazem “amadores” para contemplá-la no Museu. O Museu acrescenta um falso prestígio ao verdadeiro valor das obras ao separá-las dos acasos em cujo meio nasceram, e ao fazer-nos acreditar que desde sempre a mão do artista foi guiada por fatalidades. Enquanto o estilo vivia em cada pintor como a pulsação de seu coração e justamente o tornava capaz de reconhecer qualquer outro esforço além do seu, o Museu converte essa historicidade secreta, pudica, não-deliberada, involuntária, viva enfim, em história oficial e pomposa. A iminência de uma regressão dá à nossa amizade por determinado pintor um matiz patético que lhe era alheio. Quanto a ele, *trabalhou* uma vida inteira de homem — quanto a nós, vemos a sua obra como flores à beira de um precipício. O Museu torna os pintores tão misteriosos para nós como os polvos e as lagostas. Obras que nasceram no calor de uma vida são por ele transformadas em prodígios de um outro mundo, e o alento que as mantinha não é mais, na atmosfera pensativa do Museu e sob os vidros protetores, do que uma fraca palpitação em sua superfície. O Museu mata a veemência da pintura como a Biblioteca, dizia Sartre, transforma em “mensagens” escritos que antes foram gestos de um homem. É a historicidade da morte. E há uma historicidade da vida, da qual ele oferece apenas a imagem diminuída: aquela que habita o pintor no trabalho, quando ata num único gesto a tradição que ele retoma e a tradição que ele funda, aquela que o reúne de uma só vez a tudo o que um dia foi pintado no mundo, sem que ele tenha de deixar seu lugar, seu tempo, seu trabalho abençoado e maldito, e que reconcilia as pinturas na medida em que cada uma exprime a existência inteira, na medida em que todas elas são bem-sucedidas — em vez de reconciliá-las na medida em que estão todas terminadas e são como que outros tantos gestos vãos.

Se recolocarmos a pintura no presente, veremos que ela não admite as barreiras que o nosso purismo gostaria de multiplicar entre o pintor e os outros, entre o pintor e a sua própria vida. Mesmo não compreendendo a transmutação do azul do Mediterrâneo na água das *Lavadeiras* operada por Renoir, a verdade é que o hoteleiro de

Cassis quis ver Renoir trabalhar, isso *interessa* também a ele, e afinal de contas nada impede que reencontre o caminho que os habitantes das cavernas abriram um dia sem tradição. Renoir estaria muito errado em lhe pedir conselho e em procurar agradá-lo. Nesse sentido, não pintava para o hoteleiro. Ele mesmo definia, por sua pintura, as condições sob as quais pretendia ser aprovado. Mas enfim pintava, interrogava o visível e produzia algo visível. Era ao mundo, à água do mar que pedia de volta o segredo da água das *Lavadeiras*, e abria a passagem de uma à outra para aqueles que, com ele, estavam presos no mundo. Como diz J. Vuillemin, não se tratava de falar a linguagem deles, mas de expressá-las ao expressar-se. E a relação do pintor com a sua própria vida é da mesma ordem: seu estilo não é o estilo de sua vida, mas faz com que esta também tenda para a expressão. Compreende-se que Malraux não goste das *explicações* psicanalíticas em pintura. Mesmo que o manto de Sant'Ana seja um abutre, mesmo que admitamos que, enquanto Da Vinci o pintava como manto, um segundo Da Vinci dentro de Da Vinci, de cabeça inclinada, decifrava-o como abutre à moda de um leitor de charadas (afinal de contas, não é impossível: há, na vida de Da Vinci, um gosto pela mistificação assustadora que bem lhe poderia inspirar o engaste de seus monstros numa obra de arte) — ninguémalaria mais desse abutre se o quadro não tivesse um outro sentido. A explicação só leva em conta detalhes, quando muito materiais. Mesmo admitindo-se que o pintor gosta de manejar as cores, o escultor a argila, porque é um “anal” — isso nem sempre nos explica o que é pintar ou esculpir²⁰. Mas a atitude totalmente oposta, a devoção aos artistas que nos impede de saber o que quer que seja de suas vidas e coloca suas obras como um milagre fora da história privada ou pública e fora do mundo, também nos mascara a verdadeira grandeza deles. Se Leonardo é muito diferente de uma das inumeráveis vítimas de uma infância infeliz, não é porque tenha um pé no além, é porque conseguiu fazer de tudo o que viveu um meio de interpretar o mundo — não é que não tivesse corpo nem visão, é que a sua situação corporal ou vital foi constituída por ele em linguagem. Quando se passa

20. Por isso Freud nunca disse que explicaria Da Vinci pelo abutre: disse aproximadamente que a análise se detém onde começa a pintura.

da ordem dos acontecimentos para a da expressão, não se muda de mundo: os mesmos dados a que se estava submetido tornam-se sistema significante. Aprofundados, trabalhados pelo interior, libertos enfim desse peso sobre nós que os fazia dolorosos ou ofensivos, tornados transparentes ou mesmo luminosos, e capazes de esclarecer não só os aspectos do mundo que se lhes assemelham, mas também os outros, por mais que tenham sido metamorfoseados, não deixam de estar presentes. O conhecimento que podemos obter deles nunca substituirá a experiência da própria obra. Mas ele ajuda a avaliar a criação e nos ensina essa superação sem sair do lugar que é a única superação sem volta. Se nos instalarmos no pintor para assistir a esse momento decisivo em que aquilo que lhe foi dado de destino corporal, de aventuras pessoais ou de eventos históricos cristaliza-se no “tema”, reconheceremos que a sua obra nunca é um efeito, é sempre uma resposta a esses dados, e que o corpo, a vida, as paisagens, as escolas, as amantes, os credores, as polícias, as revoluções, que podem sufocar a pintura, constituem também o pão de que ela faz seu sacramento. Viver na pintura é também respirar esse mundo — sobretudo para aquele que vê no mundo algo por pintar, e todos os homens são um pouco esse homem.

Vamos até o fim do problema. Malraux medita sobre as miniaturas e as moedas em que a ampliação fotográfica revela milagrosamente o mesmo estilo das obras de grande porte — ou sobre as obras descobertas além dos limites da Europa, longe de qualquer “influência”, e nas quais os modernos ficam assombrados de encontrar o mesmo estilo que uma pintura consciente reinventou alhures. Quando se encerrou a arte no mais secreto do indivíduo, a convergência das obras só pode ser explicada por algum destino que as domina. “... Como se um imaginário espírito da arte perseguisse de miniatura para quadro, de afresco para vitral uma mesma conquista, e subitamente a abandonasse por uma outra, paralela ou inesperadamente oposta, como se uma torrente subterrânea de história unisse, ao arrastá-las, todas essas obras dispersas (...), um estilo conhecido em sua evolução e em suas metamorfoses torna-se menos uma idéia do que a ilusão de uma fatalidade viva. A reprodução, e só ela, fez entrar na arte esses superartistas imaginários que têm um nascimento confuso, uma vida, conquistas, concessões ao gosto da riqueza ou da sedução, uma agonia e

que se chamam estilos.²¹ Malraux encontra portanto, pelo menos a título de metáfora, a idéia de uma História que reúne as mais distantes tentativas, de uma Pintura que trabalha atrás das costas do pintor, de uma Razão na história, da qual ele seria o instrumento. Tais monstros hegelianos são a antítese e o complemento de seu individualismo. Que é feito deles quando a teoria da percepção reinstala o pintor no mundo visível e restaura o corpo como expressão espontânea?

Partamos do fato mais simples — e sobre o qual, aliás, já demos alguns esclarecimentos. A lupa revela na medalha ou na miniatura o mesmo estilo das grandes obras porque a mão leva a toda parte o seu estilo, que está indiviso no gesto e não necessita, para deixar sua marca na matéria, sobrecarregar-se em cada ponto do traçado. Nossa escrita é reconhecida, quer tracemos as letras no papel, com três dedos da mão, quer com giz na lousa, com todo o braço, porque ela não é em nosso corpo um automatismo ligado a certos músculos, destinado a realizar certos movimentos materialmente definidos, mas uma potência geral de formulação motora capaz das transposições que constituem a constância do estilo. Ou melhor, nem sequer há transposição: simplesmente, não escrevemos no espaço em si, com uma mão-coisa, um corpo-coisa aos quais cada situação nova apresentaria problemas novos. Escrevemos no espaço percebido, onde os resultados com mesma forma são instantaneamente análogos, as diferenças de escala ignoradas, como a mesma melodia executada em diferentes tons é imediatamente identificada. E a mão com que escrevemos é uma mão-fenômeno, que possui, com a fórmula de um movimento, como que a lei eficaz dos casos particulares em que este é capaz de realizar-se. Toda a maravilha do estilo já presente nos elementos invisíveis de uma obra equivale, pois, ao fato de que, trabalhando no mundo humano das coisas percebidas, o artista põe a sua marca até no mundo inumano revelado pelos aparelhos de ótica, como o nadador passa inadvertidamente acima de todo um universo sepultado que ele se assusta de descobrir com os óculos de mergulho — ou como Aquiles efetua, na simplicidade de um passo, um somatório infinito de espaços e instantes. E, certamente, eis aí uma grande

21. *Le musée imaginaire*, p. 52.

maravilha cuja estranheza não nos deve ser mascarada pela palavra *homem*. Pelo menos podemos ver aqui que esse milagre nos é natural, que começa com nossa vida encarnada, e que não há razão de lhe procurar a explicação em algum Espírito do Mundo, que operaria em nós sem nós, e perceberia em nosso lugar, além do mundo percebido, em escala microscópica. Aqui, o espírito do mundo somos nós, a partir do momento em que sabemos *mover-nos*, a partir do momento em que sabemos *olhar*. Esses atos simples já encerram o segredo da ação expressiva: movo meu corpo mesmo sem saber que músculos, que trajetos nervosos devem intervir, nem onde seria preciso procurar os instrumentos dessa ação, do mesmo modo que o artista faz seu estilo irradiar até as fibras da matéria que ele trabalha. Quero ir ali, e eis-me ali, sem que tenha entrado no segredo inumano da maquinaria corporal, sem que a tenha ajustado aos dados do problema e, por exemplo, à localização do objetivo definido pela sua relação com algum sistema de coordenadas. Olho o objetivo, sou aspirado por ele, e o aparelho corporal faz o que tem de fazer para que me encontre nele. A meus olhos tudo se passa no mundo humano da percepção e do gesto, mas meu corpo “geográfico” ou “físico” obedece às exigências do pequeno drama que não cessa de suscitar nele mil prodígios naturais. Meu olhar para o objetivo já tem, também ele, os seus milagres: também ele se instala com autoridade no ser e aí se conduz como em país conquistado. Não é o objeto que obtém de meus olhos os movimentos de acomodação e de convergência: ao contrário, foi possível mostrar que eu nunca veria nada nitidamente, e não haveria objeto para mim, se não dispusesse os olhos de modo a tornar possível a visão do objeto único. E aqui não é o espírito que toma o lugar do corpo e antecipa aquilo que vamos ver. Não, são meus próprios olhares, é sua sinergia, sua exploração, sua prospecção que focalizam o objeto iminente, e jamais as nossas correções seriam suficientemente rápidas e precisas se devessem fundamentar-se num verdadeiro cálculo dos efeitos. Logo, cumpre reconhecer sob o nome de olhar, de mão e de corpo em geral um sistema de sistemas votado à inspeção de um mundo, capaz de transpor as distâncias, de desvendar o futuro perspectivo, de desenhar na uniformidade inconcebível do ser cavidades e relevos, distâncias e afastamentos, um sentido... O movimento do artista traçando um arabesco na matéria infinita amplifica, mas também

continua, a simples maravilha da locomoção ou dos gestos de preensão. Já no gesto de designação, o corpo não apenas se extravasa para um mundo cujo esquema traz em si: ele antes o possui à distância do que por ele é possuído. Com maior razão recupera o mundo o gesto de expressão, que se encarrega de desenhar ele próprio e de fazer aparecer exteriormente aquilo que visa. Porém, com nosso primeiro gesto orientado, as relações infinitas de *alguém* com a sua situação já haviam invadido nosso medíocre planeta e aberto um campo inesgotável à nossa conduta. Qualquer percepção, qualquer ação que a suponha, em suma, qualquer uso humano do corpo já é *expressão primordial* — não esse trabalho derivado que substitui o expresso por signos dados por outras vias com sentido e regra de emprego próprios, mas a operação primária que de início constitui os signos em signos, faz o expresso habitar neles apenas pela eloquência de sua disposição e de sua configuração, implanta um sentido naquilo que não tinha, e que assim, longe de esgotar-se na instância em que ocorre, inaugura uma ordem, funda uma instituição, uma tradição...

Ora, se a presença do estilo nas miniaturas que ninguém nunca viu, e em certo sentido nunca fez, confunde-se com o fato de nossa corporalidade e não requer nenhuma explicação oculta, parece-nos que é possível dizer o mesmo das convergências singulares que fazem surgir, fora de qualquer influência, obras que *se assemelham* de um canto a outro do mundo. Reclamamos uma causa que explique essas semelhanças, e falamos de uma Razão na história ou de Supertartistas que guiam os artistas. Mas, em primeiro lugar, coloca-se mal o problema ao falar de semelhanças: afinal de contas, elas não são importantes em comparação com as inumeráveis diferenças e a variedade das culturas. A probabilidade, mesmo pequena, de uma reinvenção sem guia nem modelo basta para justificar essas coincidências excepcionais. O verdadeiro problema é compreender por que culturas tão diferentes se empenham na mesma busca, propõem-se a mesma tarefa (em cujo caminho encontrarão, ocasionalmente, os mesmos modos de expressão), por que isso que produz uma cultura tem sentido para outras culturas, mesmo que não seja seu sentido original, por que nos damos ao trabalho de metamorfosear fetiches em arte, enfim, por que há *uma* pintura ou *um* universo da pintura. Mas isso só cria problema se começamos por nos colocar no mundo geográfico ou físico, e por colocar aí as obras,

como eventos separados cuja semelhança ou simples parentesco fica então improvável e exige um princípio de explicação. Propomos, ao contrário, admitir a ordem da cultura ou do sentido como uma ordem geral do *advento*²², que não deve ser derivada daquela, se é que existe, dos eventos puros, nem tratada como o simples efeito de encontros extraordinários. Se o próprio do gesto humano é significar para além de sua simples existência de fato, inaugurar um sentido, daí resulta que todo gesto é *comparável* a qualquer outro, que se prendem todos a uma única sintaxe, que cada um deles é um começo (e uma sequência), anuncia uma sequência ou recomeços, na medida em que não está, como o evento, fechado em sua diferença e de uma vez por todas terminado, na medida em que vale mais do que sua mera presença, e nisso é de antemão aliado ou cúmplice de todas as outras tentativas de expressão. O difícil e o essencial aqui é compreender que, ao estabelecer um campo distinto da ordem empírica dos acontecimentos, não estabelecemos um Espírito da Pintura que se possuiria no reverso do mundo, onde se manifestaria aos poucos. Não há, acima daquela dos acontecimentos, uma segunda causalidade que transformaria o mundo da pintura num "mundo supra-sensível" com leis próprias. A criação de cultura não tem eficácia se não encontra um veículo nas circunstâncias exteriores. Mas, por pouco que recorram a ela, uma pintura conservada e transmitida desenvolve em seus herdeiros um poder de suscitação desproporcional ao que ela é, não só como fragmento de tela pintada, mas também como obra dotada por seu criador de uma significação definitiva. Tal excesso da obra sobre as intenções deliberadas insere-a numa profusão de relações, de que o anedotário da pintura e mesmo a psicologia do pintor contém apenas alguns reflexos, assim como o gesto do corpo em direção ao mundo o introduz numa ordem de relações que a fisiologia e a biologia puras não suspeitam. Apesar da diversidade de suas partes, que o torna frágil e vulnerável, o corpo é capaz de se concentrar num gesto que domina por certo tempo sua dispersão e impõe seu monograma a tudo o que faz. É da mesma maneira que, para além das distâncias do espaço e do tempo, pode-se falar de uma unidade do estilo humano que concentra os gestos de todos os pintores

22. A expressão é de P. Ricoeur.

numa única tentativa, suas produções numa única história cumulativa, numa única arte. A unidade da cultura estende para além dos limites de uma vida individual o mesmo tipo de envolvimento que reúne antecipadamente todos os seus momentos no instante de sua instituição ou de seu nascimento, quando uma consciência (como se diz) é chumbada ao corpo e aparece no mundo um novo ser a quem não se sabe o que acontecerá, mas a quem algo não poderá deixar de acontecer, ainda que seja o fim dessa vida que mal começou. O pensamento analítico quebra a transição perceptiva de um momento para outro, de um lugar para outro, de uma perspectiva para outra, e depois procura no âmbito do espírito a garantia de uma unidade que já está presente quando percebemos. Quebra também a unidade da cultura e depois procura reconstituí-la pelo exterior. Afinal, diz ele, não há senão obras, que por si sós são letra morta, e indivíduos que lhes dão livremente um sentido. Como é possível então que obras se assemelhem, que indivíduos se compreendam? É nesse momento que se introduz o Espírito da Pintura. Mas assim como devemos reconhecer como um fato extremo a superação do diverso pela existência e em particular a posse corporal do espaço, assim como o nosso corpo, na medida em que *vive* e se torna gesto, apóia-se apenas em seu esforço para estar no mundo, fica em pé porque a sua tendência é para o alto, porque os seus campos perceptivos o impelem a essa posição arriscada, e não poderia receber de um espírito separado tal poder — assim também a história da pintura que corre de uma obra para outra repousa em si mesma e só é sustentada pela caríatide de nossos esforços, que convergem pelo único fato de serem esforços de expressão. A ordem intrínseca do sentido não é eterna: se não segue cada ziguezague da história empírica, desenha, requer uma série de operações sucessivas. Pois ela não se define apenas, como dizíamos provisoriamente, pelo parentesco de todos os seus momentos numa única tarefa: precisamente por serem todos momentos da pintura, cada um deles, se é conservado e transmitido, modifica a situação do empreendimento e exige que os que vierem depois dele sejam justamente diferentes dele. Dois gestos culturais só podem ser idênticos com a condição de se ignorarem mutuamente. Logo, desenvolver-se é essencial para a arte, isto é, a um só tempo mudar e, como dizia Hegel, “revolver-se em si mesma”, apresentar-se portanto em forma de história, e o sentido do gesto expressivo

no qual fundamos a unidade da pintura é por princípio um sentido em gênese. O advento é uma promessa de eventos. A dominação do uno sobre o múltiplo na história da pintura, como a que encontramos no exercício do corpo ao perceber, não absorve a sucessão numa eternidade: exige ao contrário a sucessão, precisa dela ao mesmo tempo que a funda em significação. E entre esses dois problemas não se trata de uma simples *analogia*: é a operação expressiva do corpo, iniciada pela menor percepção, que se amplifica em pintura e em arte. O campo das significações picturais está aberto desde que surgiu um homem no mundo. E o primeiro desenho nas paredes das cavernas somente fundava uma tradição porque retinha outra: a da percepção. A quase-eternidade da arte se confunde com a quase-eternidade da existência encarnada, e temos no exercício do nosso corpo e de nossos sentidos, na medida em que nos inserem no mundo, os meios de compreender nossa gesticulação cultural na medida em que esta nos insere na história. Os lingüistas às vezes dizem que, não havendo a rigor nenhum meio de marcar na história a data em que, por exemplo, o latim acaba e o francês começa, não há senão uma única linguagem e praticamente uma única língua em trabalho contínuo. Digamos mais genericamente que a tentativa contínua da expressão funda uma única história — como o domínio de nosso corpo sobre todos os objetos possíveis funda um único espaço.

Compreendida assim, a história escaparia — aqui só nos é possível indicá-lo — às confusas discussões de que é hoje objeto e voltaria a ser o que deve ser para o filósofo: o centro de suas reflexões, não decerto como uma “natureza simples”, absolutamente clara por si mesma, mas, ao contrário, como o lugar de nossas interrogações e de nossos espantos. Seja para adorá-la, seja para odiá-la, concebe-se hoje a história e a dialética histórica como uma Potência exterior. Entre ela e nós, cumpre então escolher, e escolher a história significa dedicar-se de corpo e alma ao advento de um homem futuro do qual nem o esboço somos, renunciar, em favor desse futuro, a qualquer juízo sobre os meios, em favor da eficácia, a qualquer juízo de valor e ao “consentimento de si mesmo a si mesmo”. Essa história-ídolo seculariza uma concepção rudimentar de Deus, e não é por acaso que as discussões contemporâneas de bom grado retornam a um paralelo entre o que se chama a “transcendência horizontal” da história e a “transcendência vertical” de Deus.

Na verdade, é colocar duplamente mal o problema. As mais belas encíclicas do mundo nada podem contra este fato: faz ao menos vinte séculos que a Europa e grande parte do mundo renunciaram à transcendência chamada vertical, e é um tanto grave esquecer que o cristianismo é, entre outras coisas, o reconhecimento de um mistério nas relações entre o homem e Deus, devido justamente ao fato de o Deus cristão não querer uma relação vertical de subordinação. Deus não é simplesmente um princípio cujas consequências seríamos nós, uma vontade cujos instrumentos seríamos nós, ou mesmo um modelo do qual os valores humanos não passariam do reflexo; há como que uma impotência de Deus sem nós, e Cristo atesta que Deus não seria plenamente Deus sem abraçar a condição de homem. Claudel chega a dizer que Deus não está acima, mas abaixo de nós — querendo dizer que não o encontramos como uma idéia supra-sensível, mas como um outro nós mesmos, que habita e autentica a nossa obscuridade. A transcendência já não sobranceia o homem: este torna-se estranhamente o seu portador privilegiado.

Por outro lado, jamais alguma filosofia da história transferiu ao futuro toda a substância do presente, nem *destruiu* o si-mesmo para dar lugar ao outro. Essa neurose do futuro seria exatamente a não-filosofia, a recusa deliberada de saber em que se crê. Jamais alguma filosofia consistiu em escolher entre transcendências — por exemplo, entre a de Deus e a do futuro humano —, elas estão inteiramente ocupadas em mediatizá-las, em compreender, por exemplo, como Deus se faz homem ou como o homem se faz Deus, em elucidar esse estranho envolvimento que faz com que a escolha dos meios já seja a escolha de um fim, com que o si-mesmo se faça mundo, cultura, história, mas que a cultura decaia ao mesmo tempo que ele. Em Hegel, como se repete incessantemente, tudo o que é real é racional, e portanto justificado — porém justificado ora como aquisição verdadeira, ora como pausa, ora como refluxo e retrocesso para um novo impulso, em suma, justificado relativamente, a título de momento da história total, contanto que essa história se faça, e portanto no sentido em que dizemos que nossos próprios erros trazem proveito, e nossos progressos são nossos erros compreendidos, o que não apaga a diferença entre crescimentos e declínios, nascimentos e mortes, regressões e progressos.

É verdade que a teoria do Estado e a teoria da guerra em Hegel parecem reservar ao saber absoluto do filósofo, iniciado no segredo da história, o juízo da obra histórica, e negá-lo aos outros homens. Isso não é uma razão para esquecer que, mesmo em sua *Filosofia do Direito*, Hegel tanto rejeita o juízo da ação apenas pelos efeitos como o juízo da ação apenas pelas intenções: “O princípio: na ação não levar em conta as consequências, e este outro: julgar as ações de acordo com seus seguimentos e utilizá-los como medida do que é justo e bom, pertencem ambos ao entendimento abstrato.”²³ Vidas tão separadas que possamos limitar a responsabilidade de cada uma delas aos seguimentos deliberados e necessários daquilo que sonhou, uma História que seria a dos fracassos e dos sucessos igualmente imerecidos e que portanto cobriria os homens de glória ou de infâmia ao sabor dos acasos exteriores que vieram desfigurar ou embelezar o que faziam — são estas as abstrações gêmeas que Hegel não aceita. O que tem em vista é o momento em que o interior se faz exterior, a reviravolta ou a transferência pela qual passamos para o outro e para o mundo como o mundo e o outro para nós, em outras palavras, a ação. Pela ação torno-me responsável por tudo, aceito tanto o socorro como a traição dos acasos exteriores, “a transformação da necessidade em contingência e inversamente”.²⁴ Pretendo-me senhor não só das minhas intenções, mas também daquilo que as coisas farão delas, assumo o mundo, os outros como são, assumo-me a mim mesmo como sou e fortaleço-me com tudo isso. “*Agir é... entregar-se a essa lei.*”²⁵ A ação torna tão perfeitamente seu o acontecimento que se pune mais depressa o crime malogrado do que o crime bem-sucedido, e o próprio Édipo é levado a sentir-se parricida, incestuoso, embora só o seja de fato. Diante dessa loucura da ação, que se responsabiliza pelo curso das coisas, podemos ficar tentados a concluir indiferentemente que não há senão culpados, porquanto agir ou mesmo viver já é aceitar o risco de infâmia com a chance de glória — e que não há senão inocentes, porquanto nada, nem sequer o crime, foi querido *ex nihilo*, pois ninguém escolheu nascer.

23. *Princípios da Filosofia do Direito*, § 118.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

Mas, para além dessas filosofias do interior e do exterior, perante as quais tudo é equivalente, o que Hegel sugere — uma vez que, quando tudo está dito, há uma diferença entre o válido e o não-válido, entre o que aceitamos e o que recusamos — é um juízo da tentativa, do empreendimento, ou da *obra* — não apenas da intenção ou apenas das conseqüências, mas do emprego que damos à nossa boa vontade, da maneira pela qual avaliamos a situação de fato. O que julga um homem não é a intenção e não é o fato, é ele ter ou não ter feito passar valores para os fatos. Quando isso ocorre, o sentido da ação não se esgota na situação que a causou, nem em algum vago juízo de valor, ela permanece exemplar e sobreviverá em outras situações, sob outra aparência. Ela abre um campo, às vezes até institui um mundo, de qualquer modo delineia um futuro. A história é, em Hegel, essa maturação de um futuro no presente, não o sacrifício do presente a um futuro desconhecido, e nele a regra da ação não é ser eficaz a qualquer preço, mas principalmente ser fecunda.

As polêmicas contra a “transcendência horizontal” em nome da “transcendência vertical” (admitida ou somente lembrada com saudade) não são portanto menos injustas para com Hegel do que para com o cristianismo, e lançando à margem, com a história, não só, como crêem, um ídolo salpicado de sangue, mas também o dever de fazer os princípios passarem para as coisas, têm o inconveniente de trazer de volta uma falsa ingenuidade que não é um remédio para os abusos da dialética. É o pessimismo dos neomarxistas, mas também a preguiça do pensamento não-marxista, como sempre cúmplices um do outro, que apresenta hoje a dialética, em nós e fora de nós, como uma potência de mentira e de insucesso, transformação do bem em mal, fatalidade de decepção. Em Hegel, esta era apenas uma de suas faces: a dialética era igualmente como que uma graça do acontecimento que nos afasta do mal para o bem, por exemplo, que nos lança no universal quando acreditamos buscar apenas o nosso interesse. Era, Hegel o diz aproximadamente, *uma marcha que cria ela mesma o seu curso e torna a voltar a si mesma* — logo, um movimento sem outro guia além de sua própria iniciativa e que no entanto não escapa para fora de si mesmo, se cruza e se confirma de longe em longe. Era pois aquilo a que chamamos, com outro nome, o fenômeno de expressão, que se retifica e ganha novo impulso por um mistério de racionalidade. E

por certo reencontraríamos o conceito de história em seu verdadeiro sentido se nos habituássemos a formá-lo a partir do exemplo das artes e da linguagem. Pois a intimidade de toda expressão com toda expressão, o fato de pertencerem a uma única ordem, obtém com isso a junção do individual com o universal. O fato central, a que a dialética de Hegel volta de inúmeros modos, é que não temos de escolher entre o *para si* e o *para o outro*, entre o pensamento segundo nós mesmos e o pensamento segundo o outro, mas que, no momento da expressão, o outro a quem me dirijo e eu que me expresso estamos ligados sem concessão. Os outros tais como são (ou tais como serão) não são apenas juízes do que faço: se eu quisesse me negar em proveito deles, eu os negaria também como “Eu”; eles valem exatamente o que valho, e todos os poderes que lhes concedo, concedo-os ao mesmo tempo para mim. Submeto-me ao juízo de um outro que *seja por sua vez digno daquilo que tentei*, isto é, afinal de contas, de um par escolhido por mim mesmo. A história é juiz — mas não a história como Poder de um momento ou de um século: a história como inscrição e acumulação, para além dos limites dos países e dos tempos, daquilo que, levando em conta as situações, fizemos e dissemos de mais verdadeiro e válido. Os outros julgarão aquilo que fiz porque pintei no visível e falei para aqueles que têm ouvidos, mas nem a arte nem a política consistem em agradá-los ou lisonjeá-los. O que eles esperam do artista ou do político é que os conduza a valores nos quais só posteriormente reconhecerão seus valores. O pintor ou o político forma muito mais os outros do que os segue, o público que visa não é dado, é aquele que a sua obra justamente suscitará — os outros em que pensa não são “os outros” empíricos, definidos pela expectativa que dirigem nesse momento para ele (e menos ainda a *humanidade* concebida como uma espécie que teria em seu favor a “dignidade humana” ou “a honra de ser homem”, assim como outras espécies têm carapaça ou bexiga natatória) —, são os outros tornados tais que ele possa viver com eles. A história a que o escritor se associa (tanto melhor se não pensar excessivamente em “ser histórico”, em distinguir-se na história das letras, e produzir honestamente sua obra) não é um poder perante o qual tenha de ajoelhar-se, é o diálogo perpétuo que se persegue entre todas as palavras e as ações válidas, cada qual em seu lugar contestando e confirmando a outra, cada qual criando todas as outras. O apelo ao juízo da história

não é apelo à complacência do público — e menos ainda, convém dizer, apelo ao braço secular: ele se confunde com a certeza interior de haver dito aquilo que nas coisas esperava ser dito, e que portanto não poderia deixar de ser ouvido por X... Serei lido dentro de cem anos, pensa Stendhal. Isso significa que quer ser lido, mas também que consente em esperar um século, e que sua liberdade provoca um mundo ainda nos limbos a tornar-se tão livre como ele ao reconhecer como adquirido o que teve de inventar. Esse puro apelo à história é uma invocação da verdade, que nunca é criada pela inscrição histórica, mas que a exige enquanto verdade. Ele não mora somente na literatura e na arte, mas também em qualquer empreendimento de vida. Exceto talvez em alguns infelizes que só pensam em ganhar, ou em ter razão, toda ação, todo amor são obcecados pela espera de um relato que os transforme em sua verdade, pela espera do momento em que enfim se saberia o que ocorreu — se esse dia, a pretexto de respeito ao próximo, foi a reserva de um que rejeitou definitivamente o outro e a partir daí refletiu muito mais nele, ou se, pelo contrário, desde esse momento a sorte estava lançada e esse amor era impossível... Talvez essa espera sempre seja frustrada em algo: os empréstimos de homem para homem são tão constantes que cada movimento de nossa vontade e de nosso pensamento toma impulso nos outros, e nesse sentido é possível avaliar só por alto o que cabe a cada um. A verdade é que esse desejo de uma manifestação total anima tanto a vida quanto a literatura, e que, para além dos pequenos motivos, é ele que faz que o escritor queira ser lido, que o homem por vezes se torne escritor, que de qualquer modo fale, que cada qual queira justificar-se perante X..., o que é pensar a própria vida e todas as vidas como algo que se pode contar, em todos os sentidos da palavra, como uma história. Portanto, a história verdadeira vive integralmente em nós. É em nosso presente que ela adquire a força de trazer para o presente todo o resto. O outro que respeito vive de mim como eu dele. Uma filosofia da história não suprime nenhum dos meus direitos, nenhuma das minhas iniciativas. É verdade, porém, que acrescenta às minhas obrigações de solitário aquela de compreender situações diferentes da minha, de criar um caminho entre minha vida e a dos outros, isto é, de exprimir-me. Pela ação da cultura, instalo-me em vidas que não são a minha, confronto-as, revelo uma para a outra, torno-as co-possíveis numa

ordem de verdade, torno-me responsável por todas, suscito uma vida universal, assim como me instalo de uma só vez no espaço pela presença viva e espessa do meu corpo. E, da mesma forma que a operação do corpo, a das palavras ou das pinturas me permanece obscura: as palavras, os traços, as cores que me exprimem saem de mim como os meus gestos, são-me arrancados pelo que quero dizer como os meus gestos pelo que quero fazer. Nesse sentido, há em toda expressão uma espontaneidade que não se submete a regras, nem mesmo àquelas que eu gostaria de dar a mim mesmo. As palavras, mesmo na arte da prosa, transportam aquele que fala e aquele que ouve para um universo comum, conduzindo-os a uma significação nova, mediante uma potência de designação que excede a definição que elas receberam, mediante a vida surda que levaram e continuam a levar em nós, mediante o que Ponge chamava com acerto “espessura semântica”, e Sartre, “húmus significante”. Essa espontaneidade da linguagem que nos une não é uma regra, a história que funda não é um ídolo exterior: está em nós mesmos com nossas raízes, nosso crescimento e, como se diz, com os frutos do nosso trabalho.

Percepção, história, expressão: apenas correlacionando esses três problemas poderemos retificar as análises de Malraux em seu sentido próprio. E veremos ao mesmo tempo por que é legítimo tratar a pintura como uma linguagem: esse tratamento evidencia um sentido perceptivo, cativo da configuração visível, e no entanto capaz de recolher numa eternidade sempre por refazer uma série de expressões anteriores. A comparação não é proveitosa apenas à nossa análise da pintura, mas também à nossa análise da linguagem. Pois talvez vá nos fazer detectar sob a linguagem falada uma linguagem operante ou falante, cujas palavras vivem de uma vida mal conhecida, unem-se e separam-se como o exige sua significação lateral ou indireta, mesmo que, uma vez concluída a expressão, essas relações nos pareçam *evidentes*. A transparência da linguagem falada, essa honesta clareza da palavra que é apenas som e do sentido que é apenas sentido, a propriedade que aparentemente possui de extrair o sentido dos signos, de isolá-lo em estado puro (talvez simples antecipação de várias fórmulas diferentes em que ele permaneceria verdadeiramente *o mesmo*), seu pretensão poder de resumir e de encerrar realmente num único ato todo um devir de

expressão, não serão apenas o mais alto ponto de uma acumulação tácita e implícita como aquela da pintura?



Um romance exprime tacitamente como um quadro. Pode-se contar o tema do romance como o do quadro. Mas o que importa não é tanto que Julien Sorel, ao saber que foi traído por Madame de Rênal, vá a Verrières e tente matá-la — é, após a notícia, o silêncio, a viagem de sonho, a certeza sem pensamentos, a resolução eterna. Ora, isso não está *dito* em nenhum lugar. Não há necessidade de “Julien pensava”, “Julien queria”. Basta, para exprimi-lo, que Stendhal se insinue em Julien e faça aparecer diante de nossos olhos, na velocidade da viagem, os objetos, os obstáculos, os meios, os acasos. Basta que decida narrar numa página em vez de narrar em cinco. Essa brevidade, essa proporção inusitada das coisas omitidas para as coisas ditas nem sequer resulta de uma *escolha*. Consultando sua própria sensibilidade em outrem, Stendhal encontrou-lhe imediatamente um corpo imaginário mais ágil que o seu próprio corpo, fez como que numa segunda vida a viagem a Verrières segundo uma cadência de paixão seca que escolhia por ele o visível e o invisível, o que havia a dizer e a calar. A vontade de morte não está portanto em parte alguma das palavras: está entre elas, nos vãos de espaço, de tempo, de significações que elas delimitam, como o movimento no cinema está entre as imagens imóveis que se sucedem. O romancista mantém com seu leitor, todos os homens com todos os homens, uma linguagem de iniciados: iniciados no mundo, no universo dos possíveis detidos num corpo humano, numa vida humana. Pressupõe conhecido o que tem a dizer, instala-se na conduta de uma personagem e apenas apresenta ao leitor a sua marca, seu rastro nervoso e peremptório no que a cerca. Se o autor é escritor, isto é, capaz de encontrar as elisões e as cesuras que assinalam a conduta, o leitor responde ao seu apelo e vai ter com ele no centro virtual do escrito, *mesmo que ambos não o conheçam*. O romance como relato de acontecimentos, como enunciado de idéias, teses ou conclusões, como significação manifesta ou prosaica, e o romance como opera-

ção de um estilo, significação oblíqua ou latente, encontram-se numa mera relação de homonímia. Foi isso que bem compreendeu Marx quando adotou Balzac. Não se tratava, podemos acreditar nele, de algum artifício de liberalismo. Marx queria dizer que uma certa maneira de *mostrar* o mundo do dinheiro e os conflitos da sociedade moderna importava mais do que as teses, mesmo políticas, de Balzac, e que tal visão, uma vez adquirida, traria suas consequências, com ou sem o consentimento de Balzac.

Condena-se com muita razão o formalismo, mas habitualmente se esquece que seu erro não é estimar demais a forma, e sim estimá-la tão pouco que a separa do sentido. Nisso ele não é diferente de uma literatura de “tema” que, também ela, separa o sentido da obra de sua configuração. O verdadeiro contrário do formalismo é uma boa teoria do estilo, ou da palavra, que os coloque acima da “técnica” ou do “instrumento”. A palavra não é um meio a serviço de um fim exterior, tem em si mesma sua regra de emprego, sua moral, sua visão do mundo, como um gesto às vezes contém toda a verdade de um homem. Esse uso vivo da linguagem, ignorado tanto pelo formalismo como pela literatura de “temas”, é a própria literatura como busca e aquisição. De fato, uma linguagem que só buscasse reproduzir as próprias coisas, por mais importantes que estas sejam, esgotaria o seu poder de ensino nos enunciados de fato. Uma linguagem que, ao contrário, forneça as nossas perspectivas das coisas e disponha nelas um relevo inaugura uma discussão que nunca acaba com ela, suscita ela mesma a busca. O que não é substituível na obra de arte, o que a torna muito mais do que um meio de prazer: um órgão do espírito, cujo análogo se encontra em todo pensamento filosófico ou político quando positivo, é ela conter, mais do que idéias, *matrizes de idéias*, é nos fornecer emblemas cujo sentido nunca terminamos de desenvolver, é, justamente porque se instala e nos instala num mundo cuja chave não temos, ensinar-nos a ver e finalmente fazer-nos pensar como nenhuma obra analítica consegue fazê-lo, porque a análise encontra no objeto apenas o que nele pusemos. O que há de imprevisível na comunicação literária, e de ambíguo, de irreduzível à tese em todas as grandes obras de arte, não é uma fraqueza provisória de que se poderia esperar libertá-las, é o preço a ser pago para ter uma literatura, isto é, uma linguagem conquistadora, que nos introduza em perspectivas alheias, em vez de nos confirmar nas nos-

sas. Nada veríamos se não tivéssemos, com nossos olhos, o meio de surpreender, de interrogar e de ordenar configurações de espaço e de cor em número indefinido. Nada faríamos se não tivéssemos em nosso corpo a condição de saltar por cima de todos os meios nervosos e musculares do movimento para nos levar ao objetivo. É um ofício do mesmo gênero que a linguagem literária desempenha, é da mesma maneira imperiosa e breve que o escritor, sem transições nem preparativos, transporta-nos do mundo já dito para outra coisa. E assim como nosso corpo não nos guia entre as coisas a não ser que paremos de analisá-lo para utilizá-lo, a linguagem não é literária, isto é, produtiva, a não ser que paremos de pedir-lhe a todo instante justificações para segui-la aonde ela vai, a não ser que deixemos as palavras e todos os meios de expressão do livro se envolverem nessa auréola de significação que devem à sua disposição singular, e o escrito inteiro vire para um valor secundário onde quase assume a irradiação muda da pintura. O sentido do romance de início só é perceptível, também ele, como uma “deformação coerente” imposta ao visível. E será sempre assim. Decerto a crítica poderá confrontar o modo de expressão de um romancista com o de um outro, fazer determinado tipo de narrativa entrar numa família de outras possíveis. Tal trabalho só será legítimo se for precedido de uma percepção do romance, em que as particularidades da “técnica” se confundem com as do projeto global e do sentido, e se for destinado simplesmente a explicar a nós mesmos o que havíamos percebido. Assim como a descrição de um rosto não permite imaginá-lo, mesmo que lhe precise certos caracteres, a linguagem do crítico, que pretende possuir seu objeto, não substitui a do romancista que mostra ou faz transparecer o verdadeiro e não o toca. É essencial ao verdadeiro apresentar-se inicialmente e sempre num movimento que descentraliza, distende, solicita para um maior sentido a nossa imagem do mundo. É assim que a linha auxiliar introduzida numa figura abre caminho a novas relações, é assim que a obra de arte opera e operará sempre em nós, enquanto houver obras de arte.

Essas observações, entretanto, estão longe de esgotar a questão: restam as formas exatas da linguagem, resta a filosofia. Podemos perguntar se a ambição delas de obter uma verdadeira posse daquilo que é dito, e de recuperar o domínio escorregadio sobre a nossa experiência que a literatura nos proporciona, não ex-

prime justamente, muito melhor do que esta, o essencial da linguagem. Esse problema exigiria análises lógicas que não cabem aqui. Sem o tratar completamente, podemos ao menos situá-lo e mostrar que, de qualquer modo, nenhuma linguagem se separa totalmente da precariedade das formas de expressão mudas, não reabsorve a própria contingência, não se consome para fazer aparecer as próprias coisas; que nesse sentido o privilégio da linguagem sobre a pintura ou sobre o uso da vida permanece relativo, que enfim a expressão não é uma das curiosidades que o espírito pode propor-se examinar, é a sua existência em ato.

Certamente, o homem que decide escrever toma uma atitude exclusivamente sua com relação ao passado. Toda cultura continua o passado: os pais de hoje vêm sua infância na dos filhos e comportam-se com eles do mesmo modo que seus próprios pais. Ou então, por rancor, passam ao extremo oposto; se foram submetidos à educação autoritária, praticam a educação libertária — e, por esse desvio, reencontram amiúde a tradição, pois a vertigem da liberdade levará o filho de volta ao sistema da segurança e fará dele, dentro de vinte e cinco anos, um pai autoritário. A novidade das artes da expressão é que fazem a cultura tácita sair de seu círculo mortal. O artista já não se contenta em continuar o passado pela veneração ou pela revolta. Recomeça de alto a baixo a sua tentativa. Se o pintor pega o pincel, é porque num sentido a pintura ainda está por fazer. Mas as artes da linguagem vão muito mais longe na verdadeira criação. Justamente se a pintura está sempre por fazer, as obras que o novo pintor vai produzir se acrescentarão às obras já feitas: não as tornam inúteis, não as contêm expressamente, rivalizam com elas. A pintura atual nega muito deliberadamente o passado para poder libertar-se verdadeiramente dele: apenas pode esquecê-lo aproveitando-o. O preço de sua novidade é que, fazendo aquilo que veio antes dela parecer uma tentativa frustrada, ela deixa pressentir uma outra pintura que amanhã a fará parecer por sua vez uma tentativa frustrada. A pintura inteira apresenta-se portanto como um esforço abortado para dizer algo que permanece sempre por dizer. O homem que escreve, se não se contenta em continuar a língua, também não quer substituí-la por um idioma que, como o quadro, se baste e se feche em sua íntima significação. Destrói, se quiserem, a língua comum, porém realizando-a. A língua dada, que o penetra por inteiro e já delinea

uma figura geral de seus mais secretos pensamentos, não está diante dele como uma inimiga, está totalmente *pronta para* converter em aquisição tudo o que ele, escritor, significa de novo. É como se ela fosse feita para ele, e ele para ela, como se a tarefa de falar à qual se dedicou ao aprender a língua fosse mais merecidamente ele mesmo do que as batidas do seu coração, como se a língua instituída chamasse à existência, com ele, um de *seus* possíveis. A pintura realiza um desejo do passado, tem sua procuração, age em seu nome, mas não o contém em estado manifesto, é memória para nós; se, por outro lado, conhecermos a história da pintura, ela não é memória para si, não pretende totalizar o que a tornou possível. A palavra, não contente de ir além do passado, pretende recapitulá-lo, recuperá-lo, contê-lo em substância, e como não poderia, a não ser que o repetisse textualmente, no-lo dar em sua presença, ela o submete a uma preparação que é a característica da linguagem: oferece-nos a *verdade* dele. Não se contenta em prolongá-lo arrumando um lugar para si no mundo. Quer conservá-lo em seu espírito ou em seu sentido. Enreda-se portanto em si mesma, retifica-se, reanima-se. Há um uso crítico, filosófico, universal da linguagem que pretende recuperar as coisas como elas são, ao passo que a pintura as transforma em pintura — recuperar tudo, tanto a própria linguagem como o uso que lhe deram outras doutrinas. Uma vez que visa a verdade, o filósofo não pensa que ela tenha esperado por ele para ser verdadeira; visa-a, pois, como verdade de todos desde sempre. É essencial à verdade ser integral, enquanto pintura alguma jamais se pretendeu integral. O Espírito da pintura só aparece no Museu, porque é um espírito fora de si. A palavra, ao contrário, procura possuir-se, procura conquistar o segredo de suas próprias invenções; o homem não pinta a pintura, mas fala sobre a palavra, e o espírito da linguagem gostaria de relacionar-se exclusivamente a si. O quadro instala imediatamente seu encanto numa eternidade sonhadora em que, muitos séculos depois, não temos dificuldade de encontrá-lo, mesmo sem conhecer a história do vestuário, do mobiliário, dos utensílios, da civilização, cuja marca traz. O escrito, ao contrário, só nos comunica seu sentido mais duradouro através de uma história precisa de que necessitamos ter algum conhecimento. As *Provinciais* trazem ao presente as discussões teológicas do século XVII, o *Vermelho e o Negro* as trevas da Restauração. Mas tal acesso imediato ao duradouro que a pintura

se outorga é pago curiosamente com sua sujeição, muito maior que a do escrito, ao movimento do tempo. Um prazer de anacronismo imiscui-se em nossa contemplação dos quadros, ao passo que Stendhal e Pascal estão inteiramente no presente. Na mesma medida em que renuncia à eternidade hipócrita da arte, em que enfrenta corajosamente o tempo, em que o mostra em vez de evocá-lo vagamente, a literatura surge vitoriosa sobre o tempo e o funda em significação. As estátuas do Olimpo, que tanto contribuem para nos unir à Grécia, também alimentam, no estado em que nos chegaram — descoloridas, quebradas, separadas da obra inteira —, um mito fraudulento da Grécia, não sabem resistir ao tempo como um manuscrito, mesmo incompleto, rasgado, quase ilegível, resiste. O texto de Heráclito lança para nós lampejos como nenhuma estátua aos pedaços poderia lançar, porque nele a significação está colocada de modo diferente, concentrada de modo diferente do delas, e porque nada iguala a ductilidade da palavra. Enfim, a linguagem diz, e as vozes da pintura são as vozes do silêncio.

É que o enunciado pretende desvelar a própria coisa, é que se ultrapassa na direção do que significa. Por mais que cada palavra tire seu sentido de todas as outras, como explica Saussure, a verdade é que no momento em que ela advém, a tarefa de expressar cessa de ser protelada, remetida para outras palavras, é realizada e compreendemos algo. Saussure pode mostrar que cada ato de expressão torna-se significante apenas como modulação de um sistema geral de expressão e na medida em que se diferencia dos outros gestos lingüísticos — a maravilha é que antes dele ignorávamos totalmente isso, e o esquecemos de novo toda vez que falamos, mesmo quando falamos das idéias de Saussure. Isso prova que cada ato parcial de expressão, como ato comum do todo da língua, não se restringe a prodigalizar um poder expressivo acumulado nela, mas o recria e a recria, fazendo-nos verificar, na evidência do sentido dado e recebido, o poder que os sujeitos falantes têm de ultrapassar os signos em direção do sentido. Os signos não evocam para nós somente outros signos e isso infinitamente, a linguagem não é como uma prisão onde estejamos presos, ou como um guia que precisaríamos seguir cegamente, uma vez que, na intersecção de todos esses gestos lingüísticos, aparece o que afinal eles querem dizer, e para isso nos preparam um acesso tão completo que nos parecem desnecessários para nos referirmos a ela. Portan-

to, quando se compara a linguagem com as formas mudas de expressão — com o gesto, com a pintura —, é preciso acrescentar que ela não se contenta, como estas, em desenhar na superfície do mundo direções, vetores, uma “deformação coerente”, um sentido tácito — à maneira da “inteligência” animal, que se esgota ao produzir, como num caleidoscópio, uma nova paisagem de ação: não temos aqui somente troca de um sentido por outro, mas substituição de sentidos equivalentes, a nova estrutura se dá como já presente na antiga, esta subsiste nela, o passado agora é compreendido.

É certo que a linguagem é a presunção de uma acumulação total, e a palavra presente coloca ao filósofo o problema dessa provisória posse de si, que é provisória, mas é alguma coisa. O fato é que a linguagem não poderia proporcionar a própria coisa a não ser que deixasse de estar no tempo e na situação. Hegel é o único a pensar que seu sistema contém a verdade de todos os outros, e quem não os conhecesse através de sua síntese não os conheceria de modo algum. Mesmo que Hegel seja verdadeiro de ponta a ponta, nada dispensa de ler os “pré-hegelianos”, pois ele só os poderia conter “naquilo que afirmam”. Pelo que negam, oferecem ao leitor uma outra situação de pensamento que não está eminentemente em Hegel, que de modo algum está nele, e da qual Hegel é visível numa luz que ele mesmo ignora. Hegel é o único a pensar que não haja Para-outrem e que ele seja aos olhos dos outros exatamente aquilo que se sabe ser. Mesmo que admitamos que há progresso entre eles e Hegel, pode ter havido em determinado movimento das *Meditações* de Descartes ou dos diálogos de Platão, e justamente por causa das “ingenuidades” que ainda os mantinham afastados da “verdade” hegeliana, um contato com as coisas, um lampejo de significação que não reencontraremos em Hegel, a não ser que os tenhamos encontrado neles, aos quais sempre será preciso voltar, ainda que fosse apenas para compreender Hegel. Hegel é o Museu, é todas as filosofias, se quiserem, mas privadas de sua finitude e de seu poder de impacto, embalsamadas, transformadas, acredita ele, nelas mesmas, a bem dizer transformadas nele. Basta ver como uma verdade definha quando é integrada em outras — como por exemplo o *Cogito*, ao passar de Descartes para os cartesianos, torna-se quase um ritual que repetimos distraidamente — para se convir que a síntese não contém efetivamente to-

dos os pensamentos passados, que não é tudo o que eles foram, enfim, que nunca é síntese em e para si ao mesmo tempo, ou seja, uma síntese que com o mesmo movimento seja e conheça, seja o que conhece, conheça o que é, conserve e suprima, realize e destrua. Se Hegel quer dizer que o passado, à medida que se vai afastando, transforma-se em seu sentido, e que podemos retraçar posteriormente uma história inteligível do pensamento, tem razão, mas contanto que nessa síntese cada termo permaneça o todo do mundo na data considerada, e que o encadeamento das filosofias as mantenha todas em seu lugar como outras tantas significações abertas e deixe subsistir entre elas uma troca de antecipações e de metamorfoses. O sentido da filosofia é o sentido de uma gênese, não podendo portanto totalizar-se fora do tempo, e ainda é expressão. Com mais forte razão, fora da filosofia o escritor não pode ter o sentimento de atingir as próprias coisas senão pelo uso da linguagem e não para além da linguagem. O próprio Mallarmé sabe bem que nada brotaria de sua pena se permanecesse absolutamente fiel ao seu propósito de dizer tudo sem resto, e que só pôde escrever pequenos livros renunciando ao Livro que dispensaria todos os outros. A significação sem nenhum signo, a própria coisa — esse augé de clareza seria o desvanecimento de toda clareza, e o que podemos ter de clareza não está no início da linguagem, como uma idade de ouro, e sim no final de seu esforço. Se a linguagem e o sistema da verdade deslocam o centro de gravidade de nossa vida ao sugerir que confirmemos e retifiquemos as nossas operações umas pelas outras, de tal maneira que cada uma passe a todas e pareçam independentes das formulações que inicialmente lhes demos uma a uma — se com isso desclassificam as outras operações expressivas como “mudas” e subordinadas, nem por isso deixam de ter reticência, e o sentido é antes implicado pelo edifício das palavras do que designado por elas.

Devemos, pois, dizer da linguagem com relação ao sentido o que Simone de Beauvoir disse do corpo com relação ao espírito: que não é nem primeira, nem segunda. Nunca ninguém fez do corpo um simples instrumento ou um meio, nem sustentou, por exemplo, ser possível amar por princípios. E como tampouco é o corpo sozinho que ama, pode-se dizer que ele faz tudo e não faz nada, que é nós e não é nós. Nem fim nem meio, sempre imiscuído em assuntos que o superam, entretanto sempre ciumento de sua auto-

nomia, é suficientemente poderoso para opor-se a qualquer fim que fosse apenas deliberado, mas não tem nenhum fim para nos propor se afinal nos voltamos para ele e o consultamos. Por vezes, e é então que temos o sentimento de sermos nós mesmos, ele se deixa animar, assume uma vida que não é absolutamente a sua. Fica então feliz e espontâneo, e nós com ele. A linguagem, da mesma forma, não está a serviço do sentido e contudo não governa o sentido. Não há subordinação entre ela e ele. Aqui ninguém manda e ninguém obedece. Aquilo que *queremos dizer* não está à nossa frente, fora de qualquer palavra, como uma pura significação. É apenas o excesso daquilo que vivemos sobre o que já foi dito. Instalamos, com o nosso aparelho de expressão, numa situação à qual ele é sensível, confrontamo-lo com ela, e os nossos enunciados não passam do balanço final dessas trocas. O próprio pensamento político é dessa ordem: é sempre a elucidação de uma percepção histórica em que intervêm todos os nossos conhecimentos, todas as nossas experiências e todos os nossos valores ao mesmo tempo, e dos quais as nossas teses são apenas a formulação esquemática. Toda ação e todo conhecimento que não passam por essa elaboração, e pretendam estabelecer valores que não tenham tomado corpo em nossa história individual ou coletiva, *ou então*, o que vem a dar no mesmo, escolham os meios por um cálculo e por um procedimento inteiramente técnico, redundam num resultado aquém dos problemas que queriam resolver. A vida pessoal, a expressão, o conhecimento e a história avançam obliquamente, e não em linha reta para os fins ou para os conceitos. Não se obtém aquilo que se procura com demasiada deliberação, e, pelo contrário, as idéias, os valores não deixam de vir àquele que soube em sua vida meditante libertar-lhes a fonte espontânea.

CAPÍTULO II

SOBRE A FENOMENOLOGIA DA LINGUAGEM¹

I. Husserl e o problema da linguagem

Justamente porque o problema da linguagem não pertence, na tradição filosófica, à filosofia primária, Husserl aborda-o com mais liberdade que os problemas da percepção ou do conhecimento. Leva-o a posição central, e o pouco que diz a seu respeito é original e enigmático. Logo, esse problema permite melhor do que qualquer outro interrogar a fenomenologia, e não só repetir Husserl, mas também recomeçar seu esforço, retomar, mais do que suas teses, o movimento de sua reflexão.

É impressionante o contraste entre certos textos antigos e os recentes. Na 4^a das *Logische Untersuchungen*^{*}, Husserl propõe a idéia de uma eidética da linguagem e de uma gramática universal que fixariam as formas de significação indispensáveis a qualquer linguagem, se ela for realmente linguagem, e permitiriam pensar com toda a clareza as línguas empíricas como realizações “embaralhadas” da linguagem essencial. Tal projeto supõe que a linguagem seja um dos objetos que a consciência constitui soberanamente, e as línguas atuais casos muito particulares de uma linguagem possível cujo segredo a consciência detém — sistemas de signos ligados à significação *deles* por relações unívocas e suscetíveis, tanto em sua estrutura como em seu funcionamento, de uma explicação total.

1. Comunicação feita no primeiro *Colloque International de Phénoménologie*, Bruxelas, 1951.

^{*} Na tradução portuguesa, *Investigações lógicas*, publicadas em 1900-1901. (N.T.)

Assim colocada como um objeto diante do pensamento, a linguagem não poderia desempenhar com relação a ele senão o papel de acompanhante, de substituto, de auxiliar ou meio secundário de comunicação.

Em contrapartida, em textos mais recentes a linguagem aparece como uma maneira original de visar certos objetos como o corpo do pensamento (*Formale und transzendente Logik*²) ou mesmo como a operação pela qual pensamentos, que sem ela permaneceriam fenômenos privados, adquiriram valor intersubjetivo e finalmente existência ideal (*Ursprung der Geometrie*³). O pensamento filosófico que reflete sobre a linguagem seria conseqüentemente beneficiário da linguagem, envolvido e situado nela. H. Pos ("Phénoménologie et linguistique", *Revue Internationale de Philosophie*, 1939) define a fenomenologia da linguagem não como um esforço para substituir as línguas existentes no contexto de uma eidética de todas as linguagens possíveis, ou seja, para objetivá-las perante uma consciência constituinte universal e intemporal, mas como volta ao sujeito falante, ao meu contato com a língua que falo. O cientista, o observador vêm a linguagem no passado. Consideram a longa história de uma língua, com todos os acasos, todas as evoluções de sentido que finalmente a converteram no que é hoje. Resultado de tantos incidentes, torna-se incompreensível que a língua possa

significar seja o que for sem equívoco. Considerando a linguagem como fato consumado, resíduo de atos de significação passados, o cientista deixa escapar a clareza própria da fala, a fecundidade da expressão. Do ponto de vista fenomenológico, ou seja, para o sujeito falante que utiliza sua língua como um meio de comunicação com uma comunidade viva, a língua reencontra a sua unidade: já não é o resultado de um passado caótico de fatos lingüísticos independentes, e sim um sistema cujos elementos concorrem todos para um esforço de expressão único voltado para o presente ou para o futuro, e assim governado por uma lógica atual.

Sendo estes o ponto de partida e o ponto de chegada de Husserl no tocante à linguagem, gostaríamos de submeter à discussão algumas proposições relativas primeiro ao fenômeno da linguagem, e depois à concepção da intersubjetividade, da racionalidade e da filosofia que é implicada por essa fenomenologia.

II. O fenômeno da linguagem

1. A língua e a palavra

Poderemos simplesmente justapor as duas perspectivas sobre a linguagem que acabamos de distinguir — a linguagem como objeto de pensamento e a linguagem como minha? Era isso que fazia Saussure, por exemplo, quando distinguia uma lingüística sincrônica da palavra e uma lingüística diacrônica da língua, irredutíveis uma à outra porque uma visão pancrônica inevitavelmente apagaria a originalidade do presente. Do mesmo modo, H. Pos limita-se a descrever sucessivamente a atitude objetiva e a atitude fenomenológica sem se pronunciar sobre a relação entre ambas. Mas então poderíamos acreditar que a fenomenologia apenas se distingue da lingüística como a psicologia se distingue da ciência da linguagem: a fenomenologia acrescentaria ao conhecimento da língua a experiência da língua em nós, como a pedagogia acrescenta ao conhecimento dos conceitos matemáticos a experiência daquilo que estes se tornam no espírito de quem os aprende. Então a experiência da palavra nada teria para nos ensinar sobre o ser da linguagem, não teria alcance ontológico.

2. "Diese aber (sc.: die Meinung) liegt nicht äusserlich neben den Worten; sondern redend vollziehen wir fortlaufend ein inneres, sich mit den Worten verschmelzendes, sie gleichsam beseelendes Meinen. Der Erfolg dieser Beseelung ist dass die Worte und die ganzen Reden in sich eine Meinnung gleichsam verleiblichen und verleiblicht in sich als Sinn tragen" (p. 20).

3. "Objektives Dasein, in der Welt' das als solches zugänglich ist für jedermann kann aber die geistige Objektivität des Sinngebildes letztlich nur haben vermöge der doppelschichtigen Wiederholungen und vornehmlich der sinnlich verkörpernden. In der sinnlichen Verkörperung geschieht die, Lokalisation' und Temporalisation' von Solchem das seinem Seinssinn nach nicht-lokal und nicht-temporal ist... Wir fragen nun: Wie macht die sprachliche Verleiblichung aus dem bloss innersubjektiven Gebilde, dem Gedanke, das objektive, das etwa als geometrischer Begriff oder Satz in der Tat für jedermann und in aller Zukunft verständlich da ist? Auf das Problem des Ursprunges der Sprache in ihrer idealen und durch Äusserung und Dokumentierung begründeten Existenz in der realen Welt wollen wir hier nicht eingehen, obschon wir uns bewusst sind, dass eine radikale Aufklärung der Seinsart der, idealen Sinngebilde' hier ihren tiefsten Problemgrund haben muss" (*Revue Internationale de Philosophie*, 1939, p. 210).

É isso que é impossível. Assim que distinguimos, ao lado da ciência objetiva da linguagem, uma fenomenologia da palavra, podemos em andamento uma dialética pela qual as duas disciplinas entram em comunicação.

Em primeiro lugar, o ponto de vista “subjetivo” envolve o ponto de vista “objetivo”; a sincronia envolve a diacronia. O passado da linguagem começou por estar presente, a série de fatos lingüísticos fortuitos que a perspectiva objetiva evidencia incorporou-se numa linguagem que, a cada momento, era um sistema dotado de uma lógica interna. Se a linguagem portanto, considerada segundo um corte transversal, é sistema, também é preciso que o seja em seu desenvolvimento. Por mais que Saussure tenha tentado manter a dualidade das perspectivas, seus sucessores foram obrigados a conceber com o *esquema sublingüístico* (Gustave Guillaume) um princípio mediador.

Num outro aspecto, a diacronia envolve a sincronia. Se, considerada segundo um corte longitudinal, a linguagem comporta acasos, é preciso que o sistema da sincronia comporte a cada momento fissuras onde o acontecimento bruto possa vir inserir-se.

Portanto, uma dupla tarefa se nos impõe.

a) Temos de encontrar um sentido no devir da linguagem, concebê-la como um equilíbrio em movimento. Por exemplo, com certas formas de expressão entrando em decadência unicamente porque foram empregadas e perderam a “expressividade”, mostraremos como as lacunas ou as zonas de fraqueza assim criadas suscitam, da parte dos sujeitos falantes que querem comunicar-se, uma retomada dos remanescentes lingüísticos deixados pelo sistema em vias de regressão e a utilização deles de acordo com um novo princípio. É assim que se forma na língua um novo meio de expressão e que uma lógica obstinada vence os efeitos de desgaste e a própria volubilidade da língua. É assim que o sistema de expressão do latim, baseado na declinação e nas mudanças flexionais, é substituído pelo sistema de expressão do francês, baseado na preposição.

b) Mas, correlativamente, devemos compreender que, sendo a sincronia apenas um corte transversal sobre a diacronia, o sistema que é realizado nela nunca está inteiramente em ato, comporta sempre mudanças latentes ou em incubação, nunca é feito de significações absolutamente unívocas que se possam explicitar integralmente ao olhar de uma consciência constituinte transparente.

Tratar-se-á não de um sistema de formas de significação claramente articuladas umas com as outras, não de um edifício de idéias lingüísticas construído segundo um plano rigoroso, mas de um conjunto de gestos lingüísticos convergentes, definidos mais por um valor de emprego do que por uma significação. Longe de as línguas particulares aparecerem como a realização “embaralhada” de certas formas de significação ideais e universais, a possibilidade de tal síntese torna-se problemática. A universalidade, se for atingida, não o será por uma língua universal que, voltando atrás da diversidade das línguas, nos forneceria os fundamentos de qualquer língua possível, e sim por uma passagem oblíqua desta língua que falo e que me inicia no fenômeno da expressão àquela outra que aprendo a falar e que pratica o ato de expressão segundo um estilo completamente diferente, pois as duas línguas, e finalmente todas as línguas dadas, são eventualmente comparáveis apenas na chegada e como totalidade, sem que se possam reconhecer nelas os elementos comuns de uma estrutura categorial única.

Portanto, longe de podermos justapor uma psicologia da linguagem a uma ciência da linguagem, reservando à primeira a linguagem no presente e à segunda a linguagem no passado, o presente difunde-se no passado, na medida em que este foi presente, a história é a história das sincronias sucessivas — e a contingência do passado lingüístico invade até o sistema sincrônico. O que me é ensinado pela fenomenologia da linguagem não é somente uma curiosidade psicológica — a língua dos lingüistas em mim, com as particularidades que lhe acrescento —, é uma nova concepção do ser da linguagem, que é agora lógica na contingência, sistema orientado, e que entretanto elabora sempre os acasos, prosseguimento do fortuito na totalidade que tem um sentido, lógica encarnada.

2. Quase-corporalidade do significante

Retornando à língua falada ou viva, descobrimos que seu valor expressivo não é a soma dos valores expressivos que pertenceriam independentemente a cada elemento da “cadeia verbal”. Pelo contrário, estes constituem sistema na sincronia, no sentido em que cada um deles significa apenas a sua diferença com relação aos outros — os signos, como diz Saussure, são essencialmente “diacrí-

ticos” — e, como isso é verdade para todos, não há na língua senão diferenças de significação. Se finalmente ela quer dizer e diz algo, não é porque cada signo veicule uma significação que lhe pertenceria, é porque fazem todos juntos alusão a uma significação sempre protelada quando os consideramos um a um, e na direção da qual os ultrapasso sem que eles nunca a contenham. Cada um deles expressa apenas por referência a uma certa aparelhagem mental, a uma certa disposição de nossos utensílios culturais, e todos juntos são como um formulário em branco que ainda não preenchemos, como os gestos de um outro que visam e circunscrevem um objeto do mundo que não vejo.

A potência falante que a criança assimila ao aprender sua língua não é a soma das significações morfológicas, sintáticas e lexicais: tais conhecimentos não são necessários nem suficientes para adquirir uma língua, e o ato de falar, uma vez adquirido, não pressupõe nenhuma comparação entre o que quero expressar e o arranjo notional dos meios de expressão que emprego. As palavras, os torneios necessários para conduzir minha intenção significativa à expressão, não são recomendadas a mim, quando falo, senão por aquilo a que Humboldt chamava de *innere Sprachform* (forma de falar interior) e que os modernos chamam de *Wortbegriff* (noção da palavra), ou seja, por um certo estilo de linguagem de que provém e segundo o qual se organizam sem que eu tenha necessidade de mas representar. Há uma significação “linguagreira” da linguagem que realiza a mediação entre a minha intenção ainda muda e as palavras, de tal modo que minhas palavras me surpreendem a mim mesmo e me ensinam o meu pensamento. Os signos organizados possuem seu sentido imanente, que não se prende ao “penso”, mas ao “posso”.

Essa ação à distância da linguagem, que vai ao encontro das significações sem as tocar, essa eloquência que as designa de maneira peremptória sem jamais as transformar em palavras nem fazer cessar o silêncio da consciência, são um caso eminente da intencionalidade corporal. Tenho rigorosa consciência do alcance de meus gestos ou da espacialidade de meu corpo, que me permite manter relações com o mundo sem me representar tematicamente os objetos que vou segurar ou as relações de grandeza entre meu corpo e os rumos que me oferece o mundo. Contanto que eu não reflita expressamente nele, a consciência que tenho de meu corpo

é imediatamente significativa de uma certa paisagem ao meu redor, a que tenho de meus dedos é significativa de um certo estilo fibroso ou granuloso do objeto. É da mesma maneira que a palavra, a que profiro ou a que ouço, é prenhe de uma significação que é legível na própria textura do gesto lingüístico, a ponto de uma hesitação, uma alteração da voz, a escolha de certa sintaxe bastarem para modificá-la, sem jamais estarem contidas nela, pois toda expressão me aparece sempre como um vestígio, todas as idéias me são dadas apenas em transparência, e todo esforço para pegar na mão o pensamento que habita a palavra não deixa entre os dedos senão um pouco de material verbal.

3. Relação entre o significante e o significado. A sedimentação

Se a palavra é comparável a um gesto, o que ela está encarregada de expressar terá com ela a mesma relação que o alvo tem com o gesto que o visa, e nossas observações sobre o funcionamento do aparelho significante já envolverão uma certa teoria da significação que a palavra expressa. Meu enfoque corporal dos objetos que me rodeiam é implícito, e não supõe tematização alguma, “representação” alguma de meu corpo nem do meio. A significação anima a palavra como o mundo anima meu corpo: por uma surda presença que desperta minhas intenções sem se mostrar abertamente diante delas. A intenção significativa em mim (assim como no ouvinte que a reencontra ao ouvir-me) não é, no momento em que ocorre — mesmo que depois venha a frutificar em “pensamentos” —, senão um *vazio determinado* a ser preenchido por palavras; o excesso daquilo que quero dizer sobre o que é ou o que já foi dito. Isto significa: a) que as significações da palavra são sempre idéias no sentido kantiano, os pólos de certo número de atos de expressão convergentes que magnetizam o discurso sem serem propriamente dados isoladamente; b) que, por conseguinte, a expressão nunca é total. Como observa Saussure, temos a impressão de que nossa língua expressa totalmente. Mas não é por expressar totalmente que é nossa, é por ser nossa que acreditamos que expressa totalmente. “The man I love” é, para um inglês, uma expressão tão completa como, para um francês, “l’homme que j’aime” (o homem que amo). E “j’aime cet homme” (amo este homem)

é, para um alemão que pode mediante a declinação marcar expressamente a função do objeto direto, uma maneira extremamente alusiva de expressar-se. Logo, há sempre algum subentendido na expressão — ou melhor, a noção de subentendido deve ser rejeitada: só tem sentido se tomarmos por modelo e por absoluto da expressão uma língua (geralmente a nossa) que, na verdade, como todas as outras, nunca pode conduzir-nos “como pela mão” até a significação, até as próprias coisas. Não digamos, pois, que toda expressão é imperfeita porque subentende, digamos que toda expressão é perfeita na medida em que é compreendida sem equívoco, e admitamos como fato fundamental da expressão *uma superação do significante pelo significado que é tornada possível pela virtude própria do significante*; c) que esse ato de expressão, essa junção entre a palavra e a significação mediante a transcendência do sentido lingüístico que ela visa não é para nós, sujeitos falantes, uma operação secundária, à qual recorreríamos apenas para comunicar ao outro os nossos pensamentos, e sim a tomada de posse por nós, a aquisição de significações que, de outro modo, só se fazem presentes surdamente. Se a tematização do significado não precede a palavra, é porque ela é seu resultado. Insistamos nesta terceira consequência.

Expressar, para o sujeito falante, é tomar consciência; ele não expressa somente para os outros, expressa para saber ele mesmo o que visa. Se a palavra quer encarnar uma intenção significativa que não passa de *um certo vazio*, não é só para recriar no outro a mesma carência, a mesma privação, mas também para saber *de que* há carência e privação. Como o consegue? A intenção significativa cria um corpo para si e conhece a si mesma ao procurar um equivalente seu no sistema de significações disponíveis, representado pela língua que falo e pelo conjunto dos escritos e da cultura de que sou o herdeiro. Trata-se, para esse desejo mudo que é a intenção significativa, de realizar um certo arranjo dos instrumentos já significantes ou das significações já falantes (instrumentos morfológicos, sintáticos, lexicais, gêneros literários, tipos de narrativa, modos de apresentação do acontecimento etc.) que suscite no ouvinte o pressentimento de uma significação diferente e nova, e inversamente realize naquele que fala ou escreve a fixação da significação inédita nas significações já disponíveis. Mas por que, como, em que sentido, estão estas disponíveis? Tornaram-se disponíveis

quando, a seu tempo, foram *instituídas* como significações às quais posso recorrer, significações que *posso* — por uma operação expressiva da mesma espécie. É esta portanto que devo descrever se quero compreender a virtude da palavra. Compreendo ou julgo compreender as palavras e as formas do francês; tenho certa experiência dos modos de expressão literários e filosóficos que a cultura dada me oferece. Eu expresso quando, utilizando todos esses instrumentos já falantes, faço-os dizer algo que nunca disseram. Começamos a ler o filósofo dando às palavras que emprega o seu sentido “comum”, e pouco a pouco, por uma inversão de início insensível, a sua palavra vai dominando a sua linguagem, e é o emprego que lhe dá que acaba por revesti-la de uma significação nova e característica dele. Nesse momento, ele se fez compreender e sua significação instalou-se em mim. Diz-se que um pensamento é expresso quando as palavras convergentes que o visam são bastante numerosas e bastante eloquentes para designá-lo sem equívoco a mim, autor, ou aos outros, e para que tenhamos todos a experiência de sua presença carnal na palavra. Embora apenas umas *Ab-schattungen* (silhuetas) da significação sejam tematicamente dadas, a verdade é que, passado um certo ponto do discurso, as *Abschattungen*, consideradas em seu movimento, fora do qual nada são, contraem-se repentinamente numa única significação, sentimos que *algo foi dito*, assim como, acima de um mínimo de mensagens sensoriais, percebemos uma coisa, conquanto a explicitação da coisa vá por princípio ao infinito — ou assim como, espectadores de um certo número de condutas, acabamos por *perceber alguém*, conquanto, perante a reflexão, nenhum outro além de mim mesmo possa ser verdadeiramente, e no mesmo sentido, *ego*... As consequências da palavra, como as da percepção (e da percepção do outro em particular), ultrapassam sempre as suas premissas. Nós mesmos, que falamos, não sabemos necessariamente melhor o que expressamos do que quem nos escuta. Digo que *sei uma idéia* quando se instituiu em mim o poder de organizar em torno dela discursos que fazem sentido coerente, e mesmo esse poder não se deve ao fato de eu a possuir dentro de mim e de contemplá-la face a face, mas ao fato de eu ter adquirido certo estilo de pensamento. Digo que uma significação está adquirida e daí em diante disponível quando consegui fazê-la habitar num aparelho de palavra que inicialmente não lhe era destinado. Claro, os elementos desse aparelho expressivo

não a continham realmente: a língua francesa, logo que foi instituída, não continha a literatura francesa — foi preciso que eu os descentralizasse e os centralizasse novamente para fazê-los significar aquilo que eu visava. É precisamente essa “deformação coerente” (A. Malraux) das significações disponíveis que as ordena num sentido novo e faz com que os ouvintes, *mas também o sujeito falante*, dêem um *passo* decisivo. Pois doravante as operações preparatórias da expressão — as primeiras páginas do livro — são retomadas no sentido final do conjunto e se apresentam imediatamente como derivadas desse sentido, agora instalado na cultura. Será permitido ao sujeito falante (e aos outros) ir direto ao todo, não lhe será necessário reativar todo o processo, ele o possuirá eminentemente em seu resultado, terá sido fundada uma tradição pessoal e interpessoal. O *Nachvollzug* (reexecução), liberto dos tateamentos do *Vollzug* (execução), contrai as suas operações numa visão única, há sedimentação, e poderei pensar mais além. A palavra, enquanto distinta da língua, é esse momento em que a intenção significativa ainda muda e inteiramente em ato mostra-se capaz de incorporar-se na cultura, a minha e a do outro, de formar-me e de formá-lo ao transformar o sentido dos instrumentos culturais. Torna-se “disponível”, por sua vez, porque nos dá posteriormente a ilusão de que estava contida nas significações já disponíveis, quando na verdade só as adotou por uma espécie de *ardil*, para lhes infundir uma nova vida.

III. Consequências relativas à filosofia fenomenológica

Que alcance filosófico deve-se reconhecer nessas descrições? A relação entre as análises fenomenológicas e a filosofia propriamente dita não é clara. Consideram-nas frequentemente *preparatórias* e o próprio Husserl sempre distinguiu as “pesquisas fenomenológicas” em sentido lato e a “filosofia” que devia coroa-las. Entretanto é difícil sustentar que o problema filosófico permaneça intacto depois da exploração fenomenológica do *Lebenswelt* (mundo vivido). Se, nos derradeiros escritos de Husserl, a volta ao “mundo vivido” é considerada um primeiro procedimento absolutamente

indispensável, é decerto porque não deixa de ter consequências para o trabalho de constituição universal que deve prosseguir, porque em certos aspectos permanece algo do primeiro procedimento no segundo, porque ele é aí conservado de alguma maneira e portanto nunca está totalmente superado, e porque a fenomenologia já é filosofia. Se o sujeito filosófico fosse uma consciência constituinte transparente, perante a qual o mundo e a linguagem fossem inteiramente explícitos como suas significações e seus objetos, qualquer experiência que fosse, fenomenológica ou não, bastaria para motivar a passagem à filosofia, e a exploração sistemática do *Lebenswelt* não seria necessária. Se a volta ao *Lebenswelt*, e em particular a volta da linguagem objetivada à palavra, é considerada absolutamente necessária, isso quer dizer que a filosofia deve refletir sobre o modo de presença do objeto ao sujeito, sobre a concepção do objeto e a concepção do sujeito tais como se mostram na revelação fenomenológica, em vez de substituí-los pela relação do objeto com o sujeito tal como é concebida numa filosofia idealista da reflexão total. Por conseguinte, a fenomenologia é envolvente com relação à filosofia, que não pode vir pura e simplesmente agregar-se a ela.

Isso fica particularmente claro quando se trata da fenomenologia da linguagem. Esse problema, com mais evidência do que qualquer outro, obriga-nos a tomar uma decisão no tocante às relações entre a fenomenologia e a filosofia ou a metafísica. Pois, mais claramente do que qualquer outro, mostra-se ao mesmo tempo como um problema especial e como um problema que contém todos os outros, inclusive o da filosofia. Se a palavra é isso que dissemos, como haveria uma ideação que permitisse dominar essa *praxis*, como a fenomenologia da palavra não seria também filosofia da palavra, como, depois dela, haveria lugar para uma elucidação de grau superior? É-nos absolutamente necessário salientar o sentido *filosófico* da volta à palavra.

A descrição que demos da potência significativa da palavra, e em geral do corpo como mediador de nossa relação com o objeto, não forneceria nenhuma indicação filosófica se pudéssemos considerá-la como questão de pitoresco psicológico. Admitiríamos então que na verdade o corpo, tal como o vivemos, parece-nos implicar o mundo, e a palavra uma paisagem de pensamento. Mas isso seria mera aparência: ante o pensamento sério, meu corpo permaneceria objeto, minha consciência permaneceria consciência pu-

ra, e a coexistência de ambos o objeto de uma *apercepção* da qual, como pura consciência, eu permaneceria o sujeito (é mais ou menos assim que as coisas se apresentam nos escritos antigos de Husserl). Assim também, se a minha palavra ou aquela que ouço são ultrapassadas na direção de uma significação, e visto essa relação, como toda relação, só poder ser colocada por mim como consciência, a autonomia radical do pensamento se encontraria restabelecida no instante mesmo em que parecia controvertida... Entretanto em nenhum dos dois casos posso remeter à simples aparência psicológica o fenômeno da encarnação, e, se estivesse tentado a fazê-lo, seria impedido pela percepção do outro. Pois, na experiência do outro, mais claramente (*mas não diferentemente*) do que na da palavra ou do mundo percebido, apreendo inevitavelmente meu corpo como uma *espontaneidade que me ensina aquilo que não poderia saber a não ser por ela*. A posição do outro como um outro eu mesmo não é realmente possível se for a *consciência* que deve efetua-la: ter consciência é constituir, logo não posso ter consciência do outro, já que isso seria constituí-lo como constituinte, e como constituinte com relação ao próprio ato pelo qual o constituo. Essa dificuldade de princípio, colocada como um marco no início da quinta *Meditação cartesiana*, não foi removida em parte alguma. Husserl *passa adiante*: uma vez que tenho a idéia do outro, é porque, de alguma maneira, a dificuldade mencionada *foi, de fato*, superada. Só pode sê-lo se aquele que, em mim, percebe o outro é capaz de ignorar a contradição radical que torna impossível a concepção teórica do outro, ou melhor (pois se a ignorasse já não seria com o outro que teria relações), capaz de viver essa contradição como a própria definição da presença do outro. Esse sujeito, que se sente constituído no momento em que funciona como constituinte, é o meu corpo. Lembremos como Husserl acaba por fundar sobre aquilo a que chama “fenômeno de emparelhamento” e “transgressão intencional” minha percepção de uma conduta (*Gebaren*) no espaço que me circunda. Ocorre que, em certos espetáculos — os outros corpos humanos e, por extensão, animais —, meu olhar esbarra, é seduzido. Sou investido por eles enquanto julgava investi-los, e vejo desenhar-se no espaço uma figura que desperta e convoca as possibilidades do meu próprio corpo como se se tratasse de gestos ou de comportamentos meus. Tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem parado-

xalmente trocadas. O espetáculo convida-me a tornar-me seu espectador adequado, como se um outro espírito que não o meu viesse repentinamente habitar meu corpo, ou antes, como se meu espírito fosse atraído para lá e emigrasse para o espetáculo que estava concedendo a si mesmo. Sou apanhado por um segundo eu mesmo fora de mim, percebo o outro... Ora, a palavra é evidentemente um caso eminente dessas “condutas” que invertem a minha relação comum com os objetos e dão a alguns deles valor de sujeitos. E se, quanto ao corpo vivo, o meu ou o do outro, a objetivação não faz sentido, deve-se também considerar fenômeno último, e constitutivo do outro, a encarnação daquilo a que chamo seu pensamento na sua palavra total. Se realmente a fenomenologia não envolvesse já a nossa concepção do ser e a nossa filosofia, nos defrontaríamos novamente, ao chegar ao problema filosófico, com as mesmas dificuldades que suscitaram a fenomenologia. Num sentido, a fenomenologia é tudo ou nada. Essa ordem da espontaneidade ensinante — o “eu posso” do corpo, a “transgressão intencional” que dá o outro, a “palavra” que dá a idéia de uma significação pura ou absoluta — não pode ser depois recolocada sob a jurisdição de uma consciência acósmica e pancósmica sob pena de voltar a não ter sentido, ela deve ensinar-me a conhecer o que nenhuma consciência constituinte pode saber: o fato de eu pertencer a um mundo “pré-constituído”. Como é, objetarão, que o corpo e a palavra podem me dar mais do que coloquei neles? Evidentemente não é meu corpo como organismo que me ensina a ver, numa conduta de que sou espectador, a emergência de um *outro eu mesmo*: quando muito ele poderia refletir-se e reconhecer-se num *outro organismo*. Para que o alter ego e o outro pensamento me apareçam, é preciso que eu seja *eu de* esse corpo meu; pensamento *de* essa vida encarnada. O sujeito que realiza a transgressão intencional só o poderia fazer na medida em que está situado. A experiência do outro é possível na exata medida em que a situação faz parte do *Cogito*.

Mas então também devemos tomar ao pé da letra o que a fenomenologia nos ensinou sobre a relação entre o significante e o significado. Se o fenômeno central da linguagem é realmente *o ato comum do significante e do significado*, suprimiríamos sua virtude realizando de antemão num céu das idéias o resultado das operações expressivas, perderíamos de vista o *passo* que elas dão das signifi-

cações já disponíveis para aquelas que estamos construindo ou adquirindo. E o duplo inteligível sobre o qual tentaríamos fundá-las não nos dispensaria de compreender como o nosso aparelho de conhecimento se dilata até compreender o que não contém. Não faríamos a economia de nossa transcendência ordenando-a num transcendente de fato. O lugar da verdade continuaria a ser de qualquer modo essa antecipação (*Vorhabe*) pela qual cada palavra ou cada verdade adquirida abre um campo de conhecimento, e a retomada simétrica (*Nachvollzug*) pela qual concluímos esse devir do conhecimento ou essa relação com o outro e os contraímos numa nova visão. As operações expressivas atuais, em vez de expulsarem as precedentes, de as sucederem e de simplesmente as anularem, salvam-nas, conservam-nas, retomam-nas na medida em que estas continham alguma verdade, e o mesmo fenômeno ocorre relativamente às operações expressivas do outro, sejam elas antigas ou contemporâneas. Nosso presente mantém as promessas de nosso passado, nós mantemos as promessas dos outros. Todo ato de expressão literária ou filosófica contribui para cumprir o voto de recuperação do mundo que foi pronunciado com o aparecimento de uma língua, isto é, de um sistema finito de signos que em princípio se pretendia capaz de captar qualquer ser que se apresentasse. No que lhe concerne, realiza uma parte desse projeto e prorroga o pacto que acaba de chegar ao vencimento abrindo um novo campo de verdades. Isso só é possível mediante a mesma "transgressão intencional" que dá o outro, e, como ela, o fenômeno da verdade, teoricamente impossível, apenas é conhecido pela práxis que a faz. Dizer que há uma verdade é dizer que, quando por nossa vez reencontramos o projeto antigo ou alheio e a expressão bem-sucedida liberta o que estava cativo no ser desde sempre, estabelece-se na espessura do tempo pessoal e interpessoal uma comunicação interior pela qual o nosso presente torna-se a *verdade* de todos os outros acontecimentos cognoscentes. É como uma cunha que cravamos no presente, um marco que atesta que nesse momento ocorreu algo que desde sempre o ser esperava ou "queria dizer", e que nunca deixará, quando não de ser verdadeiro, ao menos de significar e de excitar o nosso aparelho pensante, se preciso for extraindo-lhe verdades mais compreensivas do que aquela. Nesse momento algo foi fundado em significação, uma experiência foi transformada em seu sentido, tornou-se verdade. A verdade é um outro nome da se-

dimentação, que por sua vez é a presença de todos os presentes no nosso. É dizer que, mesmo e sobretudo para o sujeito filosófico último, não existe objetividade que explique a nossa relação superobjetiva com todos os tempos, não há luz que exceda aquela do presente vivo.

No texto tardio que citávamos no início, Husserl escreve que a palavra realiza uma "localização" e uma "temporalização" de um sentido ideal que, "segundo o seu sentido de ser", não é nem local nem temporal — e acrescenta mais adiante que a palavra também objetiva e abre à pluralidade dos sujeitos, a título de conceito ou de proposição, o que antes não passava de uma formação interior a um sujeito. Haveria portanto um movimento pelo qual a existência ideal desce à localidade e à temporalidade — e um movimento inverso, pelo qual o ato da palavra aqui e agora funda a idealidade do verdadeiro. Esses dois movimentos seriam contraditórios se ocorressem entre os próprios termos extremos, e parece-nos necessário conceber aqui um circuito da reflexão: ela reconhece numa primeira aproximação a existência ideal como nem local, nem temporal — a seguir repara numa localidade e numa temporalidade da palavra que não podemos derivar daquelas do mundo objetivo, nem aliás suspender a um mundo das idéias, e finalmente faz o modo de ser das formações ideais repousar na palavra. A existência ideal é fundamentada no documento, não decerto como objeto físico, nem sequer como portador das significações uma a uma que lhe destinam as convenções da língua em que é escrito, mas na medida em que ele, ainda por uma "transgressão intencional", solicita e faz convergir todas as vias cognoscentes, e sob esse aspecto instaura e restaura um "Logos" do mundo cultural.

Parece-nos, pois, que a peculiaridade de uma filosofia fenomenológica é estabelecer-se a título definitivo na ordem da espontaneidade ensinante que é inacessível ao psicologismo e ao historicismo, assim como às metafísicas dogmáticas. Tal ordem, a fenomenologia da palavra é a mais apta de todas para nos revelar. Quando falo ou quando compreendo, experimento a presença do outro em mim ou de mim no outro que é o obstáculo da teoria da intersubjetividade, a presença do representado que é o obstáculo da teoria do tempo, e compreendo afinal o que quer dizer a enigmática proposição de Husserl: "A subjetividade transcendental é intersubjetividade." Na medida em que o que digo tem sentido, sou para

mim mesmo, quando falo, um outro “outro”, e, na medida em que compreendo, já não sei quem fala e quem ouve. A última operação filosófica é reconhecer o que Kant chama de “afinidade transcendental” dos momentos do tempo e das temporalidades. Por certo é isso que Husserl procura fazer quando retoma o vocabulário finalista dos metafísicos, falando de “mônadas”, “enteléquias”, “teleologia”. Mas esses termos são amiúde postos entre aspas para significar que ele não pretende introduzir com eles algum agente que asseguraria do exterior a conexão dos termos postos em relação. A finalidade para o sentido dogmático seria um compromisso: deixaria frente a frente os termos por ligar e o princípio de ligação. Ora, é no âmago do meu presente que encontro o sentido daqueles que o precederam, que encontro o modo de compreender a presença do outro no mesmo mundo, e é no próprio exercício da palavra que aprendo a compreender. Não há finalidade senão no sentido em que Heidegger a definia quando dizia, aproximadamente, que ela é o tremor de uma unidade exposta à contingência e que se recria infatigavelmente. E era à mesma espontaneidade não-deliberada, inesgotável, que Sartre aludia quando dizia que estamos “condenados à liberdade”.

CAPÍTULO III

O FILÓSOFO E A SOCIOLOGIA

A filosofia e a sociologia viveram muito tempo sob um regime de separação que só conseguia esconder sua rivalidade recusando-lhes qualquer terreno de entendimento, estorvando-lhes o crescimento, tornando-as reciprocamente incompreensíveis, colocando portanto a cultura numa situação de crise permanente. Como sempre, o espírito de pesquisa venceu tais empecilhos, e parece-nos que os progressos de ambas permitem hoje reexaminar suas relações.

Queríamos também chamar a atenção para as meditações que Husserl consagrou a esses problemas. Husserl parece-nos exemplar pelo fato de, talvez melhor do que ninguém, ter sentido que todas as formas de pensamento são de certa maneira solidárias, que não há necessidade de destruir as ciências do homem para fundar a filosofia, nem de destruir a filosofia para fundar as ciências do homem, que toda ciência segrega uma ontologia e toda ontologia antecipa um saber e, por fim, que cabe a nós entrarmos num acordo e procedermos de maneira que a filosofia e a ciência sejam ambas possíveis. ...

A separação entre a filosofia e a sociologia talvez nunca tenha sido enunciada nos termos em que vamos enunciá-la. Felizmente, os trabalhos dos filósofos e dos sociólogos são em geral menos exclusivos do que os seus princípios. Mas nem por isso tal separação deixa de fazer parte de certo senso comum dos filósofos e dos sociólogos, o qual, ao reduzir a filosofia e as ciências humanas ao que julga ser seu tipo puro, compromete finalmente tanto o saber como a reflexão.

Enquanto todas as grandes filosofias são reconhecidas pelo seu esforço para pensar o espírito e a *sua dependência* — as idéias e seu movimento, o entendimento e a sensibilidade —, há um mito da

filosofia que a apresenta como a afirmação autoritária de uma autonomia absoluta do espírito. A filosofia deixa de ser uma interrogação. Torna-se um certo corpo de doutrinas, feito para assegurar a um espírito absolutamente *penetrante* a fruição de si mesmo e de suas idéias. Por outro lado, há um mito do saber científico que espera da mera notação dos fatos não só a ciência das coisas do mundo, mas também a ciência dessa ciência, uma sociologia do saber (por sua vez concebida à maneira empirista) que deverá fechar em si mesma o universo dos fatos, inserindo-lhe até as idéias que inventamos para interpretá-los e, por assim dizer, para nos desembaraçar de nós mesmos. Esses dois mitos são antagônicos e cúmplices. O filósofo e o sociólogo assim opostos estão de acordo pelo menos no tocante a uma demarcação das fronteiras que lhes garante nunca se encontrarem. Mas, se fosse levantado o cordão sanitário, a filosofia e a sociologia se destruiriam uma à outra. Desde já disputam os espíritos entre si. A separação é a guerra fria.

Nesse clima, qualquer pesquisa que deseje levar em conta idéias e fatos ao mesmo tempo é imediatamente desmembrada, porque os fatos, em vez de serem compreendidos como os estímulos e a garantia de um esforço construtivo que vai ao encontro da dinâmica interna deles, são colocados na categoria de uma graça peremptória da qual tudo se deve esperar, e porque as idéias são por princípio dispensadas de qualquer confrontação com a nossa experiência do mundo, do outro e de nós mesmos. O vaivém dos fatos às idéias e das idéias aos fatos é desacreditado como um processo bastardo — nem ciência nem filosofia — que retira dos cientistas a interpretação final dos fatos que contudo eles mesmos coletaram, e compromete a filosofia com os resultados, sempre provisórios, da pesquisa científica...

Cumpra ver bem as conseqüências *obscurantistas* desse rigorismo. Se as pesquisas "mistas" têm realmente os inconvenientes que acabamos de indicar, isso equivale a reconhecer que a perspectiva filosófica e a perspectiva científica não são co-possíveis e que filosofia e sociologia só conhecerão a certeza com a condição de se ignorarem. Logo, será preciso esconder do cientista essa "idealização" do fato bruto, que no entanto é o essencial de seu trabalho. Será preciso que ele ignore a decifração das significações que é sua razão de ser, a construção dos modelos intelectuais do real sem a qual não haveria sociologia hoje, assim como não teria havido ou-

trora a física de Galileu. Será preciso impor-lhe novamente as limitações da indução baconiana ou "milliana", mesmo que suas próprias pesquisas escapem, com toda a evidência, a essas receitas canônicas. Ele fingirá portanto abordar o fato social como se este lhe fosse alheio, como se seu estudo nada devesse à experiência que, enquanto sujeito social, tem da intersubjetividade; a pretexto de que, de fato, a sociologia ainda não está formada com essa experiência vivida, de que ela é a análise, a explicação, a objetivação dessa experiência, de que ela subverte a nossa consciência inicial das relações sociais e finalmente faz aquelas que vivemos aparecer como uma variante muito particular de uma dinâmica que de início nos era insuspeita, e que só se aprende com o contato das outras formações culturais, o objetivismo esquece esta outra evidência, que consiste em não podermos dilatar a nossa experiência das relações sociais e formar a idéia das relações sociais verdadeiras senão por analogia ou por contraste com aquelas que vivemos, em suma, por uma *variação imaginária* destas, com relação à qual, por certo, receberão uma nova significação — como a queda de um corpo num plano inclinado é colocada em nova luz pela idéia pura da queda livre — mas para a qual fornecerão todo o sentido sociológico que ela pode ter. A antropologia nos ensina que, em determinadas culturas, crianças tratam como "pais" alguns de seus primos, e fatos desse gênero permitem finalmente traçar um diagrama do sistema de parentesco na civilização em questão. Mas as correlações assim observadas dão apenas o perfil ou o contorno do parentesco nessa civilização, um cotejo das condutas ditas, por definição nominal, "de parentesco" em certos pontos significativos X... Y... Z... ainda anônimos; em suma, elas ainda não têm sentido sociológico, e as fórmulas que as resumem poderiam igualmente representar tal processo físico ou químico da mesma forma, enquanto não tivermos conseguido instalar-nos na instituição assim circunscrita, compreendido o estilo de parentesco ao qual todos esses fatos aludem, compreendido *em que sentido* nessa cultura certos sujeitos apercebem-se de outros sujeitos de sua geração como seus "pais", enfim, apreendido a estrutura pessoal e interpessoal básica, as relações institucionais com a natureza e com o outro que tornam possíveis as correlações constatadas. Mais uma vez, a dinâmica profunda do conjunto social não é certamente *dada* com a nossa experiência restrita da vida em conjunto, mas é somente por des-

centralização e nova centralização desta que logramos no-la representar, assim como o número generalizado apenas permanece número para nós em virtude do vínculo que o prende ao número inteiro da aritmética elementar. Podemos, a partir das concepções freudianas da sexualidade pré-genital, construir uma tabela de todos os modos de acentuação possíveis dos orifícios do corpo da criança, e nessa tabela os modos que são realizados pelo nosso sistema cultural e foram descritos pelos freudianos farão figura de variantes singulares dentre um grande número de possíveis que talvez sejam atuais em civilizações que nos são desconhecidas. Mas tal quadro não nos dirá *nada* das relações com o outro e com a natureza que definem esses tipos culturais enquanto não nos reportarmos à significação psicológica da boca, do ânus ou do aparelho genital em nossa experiência vivida, de maneira que vejamos, nos diferentes usos que lhes dão diferentes culturas, diferentes cristalizações de um polimorfismo inicial do corpo como veículo do estar-no-mundo. A tabela que nos apresentam é apenas um convite para imaginar, a partir da nossa experiência do corpo, outras técnicas do corpo. Aquela que se encontra atualizada em nós nunca é reduzida à condição de um simples possível dentre todos, pois é baseando-se nessa experiência privilegiada, na qual aprendemos a conhecer o corpo como princípio “estruturante”, que entrevemos os outros “possíveis”, por mais diferentes que sejam dela. Importa nunca cortar a pesquisa sociológica da nossa experiência de sujeitos sociais (que abrange, claro, não só o que sentimos por nossa conta, mas também as condutas que percebemos através dos gestos, dos relatos ou dos escritos dos outros homens), pois as equações do sociólogo não começam a representar o social senão no momento em que as correlações que resumem são ligadas umas às outras e englobadas numa certa *visão* única do social e da natureza peculiar da sociedade em questão, e nela convertida, ainda que bastante diferente das concepções oficiais correntes, em instituição, em princípio clandestino de todo o funcionamento manifesto. Mesmo que o objetivismo ou o cientismo conseguissem um dia privar a sociologia de todo recurso às significações, apenas a preservariam da “filosofia” obstruindo-lhe a inteligência de seu objeto. Então praticaríamos talvez matemáticas no social, porém não teríamos a matemática da sociedade em estudo. O sociólogo pratica a filosofia na medida em que é encarregado não só de anotar os fatos, mas de

compreendê-los. No momento da interpretação, ele mesmo já é filósofo. Isto quer dizer que o filósofo profissional está habilitado para reinterpretar fatos que não observou por si mesmo se tais fatos dissessem outra coisa e mais do que o cientista viu neles. Como disse Husserl, não foi com a fenomenologia que começou a eidética da coisa física, foi com Galileu. E reciprocamente o filósofo tem o direito de ler e de interpretar Galileu.

A separação que combatemos não é menos prejudicial à filosofia do que ao desenvolvimento do saber. Como um filósofo consciente poderia propor seriamente que a filosofia fosse impedida de conviver com a ciência? Pois afinal o filósofo pensa sempre *baseado em alguma coisa*: no quadrado traçado na areia, no burro, no cavalo, na mula, no pé cúbico da extensão, no cinabre, no Estado romano, na mão que se introduz na limalha de ferro... O filósofo pensa a sua experiência e o seu mundo. Como, a não ser por uma decisão arbitrária, dar-lhe-iam o direito de esquecer o que a ciência diz dessa mesma experiência e desse mesmo mundo? Sob o nome coletivo de ciência, não há senão uma ordenação sistemática, um exercício metódico — mais estrito e mais amplo, mais e menos clarividente — dessa mesma experiência que começa com a nossa primeira percepção. É um conjunto de meios de perceber, de imaginar e enfim de viver orientados para a mesma verdade cuja existência é estabelecida em nós por nossas primeiras experiências. Pode ocorrer que a ciência adquira sua exatidão ao preço de uma esquematização. Mas o remédio é então confrontá-la com uma experiência integral, e não lhe opor um saber filosófico vindo sabe-se lá de onde.

O grande mérito de Husserl foi ter, já na maturidade de sua filosofia, e cada vez mais à medida que ia prosseguindo seu esforço, circunscrito, com a “visão das essências”, as “essências morfológicas” e a “experiência fenomenológica”, um campo e uma atitude de pesquisa em que a filosofia e o saber efetivo poderiam encontrar-se. Sabe-se que ele começou por afirmar — e sempre manteve — uma rigorosa diferença entre eles. Parece-nos contudo que a sua idéia de um paralelismo psicofenomenológico — digamos generalizando: a sua tese de um paralelismo entre saber positivo e filosofia, que faz com que a cada afirmação de um corresponda uma afirmação da outra — conduz na verdade à idéia de um *envolvimento recíproco*. No tocante ao social, trata-se em suma de

saber como este pode ser a um só tempo uma “coisa” a ser conhecida sem preconceitos, e uma “significação” à qual as sociedades de que tomamos conhecimento fornecem apenas uma ocasião de aparecer, como ele pode ser em si e em nós. Tendo entrado nesse labirinto, sigamos as etapas pelas quais Husserl caminha para concepções finais, onde aliás elas serão tanto conservadas como superadas.

No ponto de partida, ele reivindica os direitos da filosofia em termos tais que os do saber efetivo parecem abolidos. Falando da relação social eminente que é a linguagem, coloca como princípio¹ que não poderíamos compreender o funcionamento de nossa própria língua, nem nos apartar das pseudo-evidências resultantes do fato de ela ser nossa e entrar no conhecimento verdadeiro das outras línguas, a menos que tivéssemos constituído primeiro um quadro da “forma ideal” da linguagem e dos modos de expressão que necessariamente lhe pertencem para que seja linguagem: somente então poderemos compreender como o alemão, o latim, o chinês participam, cada qual à sua maneira, dessa eidética universal, e definir cada uma dessas línguas como uma mescla, em proporções originais, das “formas de significação” universais, uma realização “embaralhada” e incompleta da “gramática geral e racional”. Portanto a linguagem de fato devia ser reconstruída por uma operação sintética, a partir das estruturas essenciais de todas as línguas possíveis, que a envolviam em sua pura clareza. O pensamento filosófico aparecia como absolutamente autônomo, capaz, e o único capaz, de obter o verdadeiro conhecimento mediante recurso a essências que forneciam a chave das coisas.

De um modo geral, é toda a experiência histórica da relação social que é então posta em dúvida em proveito da visão das essências. Ela nos apresenta realmente “processos sociais”, “formações culturais”, formas do direito, da arte, da religião, porém, enquanto ficarmos no contato dessas realizações empíricas, nem sequer saberemos o que querem dizer as rubricas nas quais as dispomos, e muito menos ainda, por conseguinte, se o devir histórico de tal religião, de tal forma de direito ou de arte prende-se realmente à sua essência e julga de seu valor, ou se pelo contrário esse direito,

1. *Logische Untersuchungen*, II, 4te Unters., p. 339.

essa arte, essa religião encerram ainda outras possibilidades. A história, dizia então Husserl, não pode julgar uma idéia, e, quando o faz, essa história “que avalia” (*wertende*) extrai sub-repticiamente da “esfera ideal” as conexões necessárias que pretende fazer emergir dos fatos². Quanto às “concepções do mundo” que se resignam a ser apenas o balanço, a cada momento, daquilo que é permitido pensar tendo em conta aquisições do saber efetivo, Husserl admite realmente que colocam um verdadeiro problema, mas em termos tais que se abstêm de resolvê-lo seriamente. O verdadeiro problema prende-se ao fato de que a filosofia perderia o sentido se renunciasse a julgar do presente. Exatamente como uma moralidade que fosse “interminável e transfinita por princípio” deixaria de ser uma moralidade, uma filosofia que renunciasse por princípio a qualquer tomada de posição no presente deixaria de ser filosofia³. Porém a verdade é que, querendo fazer frente aos problemas atuais, “ter o sistema deles, e a tempo para depois poder viver”⁴, os filósofos da *Weltanschauung* (visão do mundo) nada conseguem: não podem aplicar na solução desses problemas mais rigor do que os outros homens, já que estão, como eles, na *Weltanschauung* e não têm *Weltwissenschaft* (ciência do mundo), e, enquanto se esgotam em pensar o presente subtraem à verdadeira filosofia o devotamento incondicional que esta exige. Ora, uma vez constituída, ela permitiria pensar o presente, bem como o passado e o eterno. Ir direto ao presente é portanto largar o sólido pelo ilusório...

Quando Husserl, na segunda parte de sua carreira, retorna aos problemas da história e sobretudo ao da linguagem, já não encontramos a idéia de um sujeito filósofo, senhor dos possíveis, que deveria primeiro afastar de si mesmo a sua língua para encontrar, alguém de toda a atualidade, as formas ideais de uma língua universal. A primeira tarefa da filosofia, em relação à linguagem, parece ser agora redescobrir a nossa inerência a um certo sistema de palavra, que utilizamos com plena eficácia justamente por ele nos ser tão imediatamente presente quanto o nosso corpo. A filosofia da linguagem já não se opõe à lingüística empírica, como uma ten-

2. *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 325.

3. *Ibid.*, p. 332.

4. *Ibid.*, p. 338.

tativa de objetivação total da linguagem se opõe a um saber sempre ameaçado pelos preconceitos da língua natal; pelo contrário, ela é a redescoberta do sujeito falante em exercício em contraposição a uma ciência da linguagem que o trata inevitavelmente como uma coisa. H. Pos⁵ mostrou muito bem como, opostamente à atitude científica ou de observação, que se volta para a língua já feita, que a considera no passado e a decompõe em uma soma de fatos lingüísticos na qual desaparece a sua unidade, a atitude fenomenológica é agora a que permite o acesso direto à língua viva e presente numa comunidade lingüística que a utiliza não só para conservar, mas também para fundar, para visar e definir um futuro. Aqui a língua já não é portanto decomposta em elementos que se adicionariam pouco a pouco, é como que um órgão cujos tecidos concorrem todos para o funcionamento único, por mais diversa que seja sua proveniência, por mais fortuita que seja sua inserção original no todo... Ora, se realmente a particularidade da fenomenologia é abordar a língua desta maneira, é porque ela deixou de ser a determinação sintética de todos os possíveis; a reflexão deixou de ser a volta a um sujeito pré-empírico detentor das chaves do mundo; já não possui os elementos constitutivos do objeto atual, já não lhe faz um exame completo. Cumpre-lhe tomar consciência dele num contato ou num convívio que de início excedem o seu poder de compreender. O filósofo é principalmente aquele que se apercebe de que está situado na linguagem, de que *fala*; e a reflexão fenomenológica já não se limitará a enumerar com toda a clareza as “condições sem as quais” não haveria linguagem; deve revelar o que faz com que haja palavra, o paradoxo de um sujeito que fala e compreende, voltado para o futuro, apesar de tudo o que sabemos dos acasos e dos desvios de sentido que formaram a língua. Logo, há na atualidade da palavra uma luz que não se encontra em nenhuma expressão simplesmente “possível”, há no nosso “campo de presença” lingüístico uma operação que nos serve de modelo para conceber outros sistemas de expressão possíveis, em vez de ser ela um caso particular deles. A reflexão já não é a passagem para uma outra ordem que reabsorve a das coisas atuais,

5. H. Pos, “Phénoménologie et Linguistique”, *Revue Internationale de Philosophie*, janeiro de 1939.

é sobretudo uma consciência mais aguda de nosso enraizamento nestas. A passagem pelo atual é doravante condição absoluta de uma filosofia válida.

Para dizer a verdade, não há necessidade de esperar o reconhecimento do *Lebenswelt* como primeiro tema fenomenológico para verificar em Husserl a desaprovação de uma reflexão formal. O leitor das *Ideen I* já terá notado que a intuição eidética sempre foi uma “constatação”, a fenomenologia uma “experiência” (uma fenomenologia da visão, dizia Husserl, deve ser construída com base em uma *Sichtigkeit* [visibilidade] de que primeiro fazemos a prova efetiva, e ele rejeitava em geral a possibilidade de uma “matemática dos fenômenos”, de uma “geometria da vivência”). Simplesmente, o movimento ascendente não era salientado. Era raro o pensamento apoiar-se em suas estruturas de fato para extrair-lhes as estruturas possíveis: uma variação inteiramente imaginária tirava de uma experiência ínfima um tesouro de afirmações eidéticas. Quando o reconhecimento do mundo vivido, e portanto também da linguagem vivida, torna-se, como nos últimos escritos, característica da fenomenologia, isso é apenas uma maneira mais resoluta de expressar que a filosofia não está imediatamente de posse da verdade da linguagem e do mundo, que é antes a recuperação e a primeira formulação de um Logos esparso em nosso mundo e em nossa vida, ligado a suas estruturas concretas — esse “Logos do mundo estético” de que já falava a *Lógica formal e transcendental*. Husserl apenas conclui o movimento de todo o seu pensamento anterior quando escreve num fragmento póstumo que a encarnação lingüística faz o fenômeno interior transitório passar para a existência ideal⁶. A existência ideal, que no ponto inicial devia fundar a possibilidade da linguagem, é agora a *sua* possibilidade mais peculiar... Mas então, se a filosofia já não é passagem para a infinidade dos possíveis ou salto para a objetividade absoluta, se é principalmente contato com o atual, compreende-se que certas pesquisas lingüísticas antecipem as suas e que certos lingüistas, sem o saber, pisem já no terreno da fenomenologia. Husserl não o diz, nem H. Pos, mas é difícil não pensar em Saussure quando este pede que se retorne da língua-objeto para a palavra.

6. “Ursprung der Geometrie”, *Revue Internationale de Philosophie*, janeiro de 1939, p. 210.

Na realidade, toda a relação da filosofia com a história se transforma durante o próprio movimento de reflexão que procurava libertar a filosofia da história. À medida que vai avançando a sua reflexão sobre a relação entre verdades eternas e verdades de fato, Husserl é obrigado a substituir as suas delimitações iniciais por uma relação muito menos simples. Suas meditações sobre a reflexão transcendental e sobre a sua possibilidade, prosseguidas durante vinte e cinco anos pelo menos, mostram bem que a seus olhos essa palavra não designava como que uma faculdade distinta, que fosse possível circunscrever, mostrar com o dedo, isolar realmente, ao lado das outras modalidades da experiência. Apesar de todas as fórmulas concludentes que reafirmam sempre a distinção radical entre a atitude natural e a atitude transcendental, Husserl bem sabe, desde o início, que na verdade elas se invadem mutuamente e que todo *fato da consciência* traz em si mesmo o transcendental. Em todo caso, no tocante à relação entre o fato e a essência, um texto tão antigo como *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* (A filosofia como ciência rigorosa), depois de distinguir, como há pouco lembrávamos, a “esfera ideal” e os fatos históricos, previa expressamente a imbricação das duas ordens, dizendo que, se a crítica histórica mostra verdadeiramente que tal ordem de instituições não possui realidade substancial e não passa de um nome comum para designar uma massa de fatos sem relação interna, é porque a história empírica encerra instituições confusas de essência e a crítica é sempre o reverso ou a emergência de uma afirmação positiva que já está presente... No mesmo artigo, Husserl já admitia que a história é preciosa para o filósofo, *porque lhe revela o Gemeingeist* (espírito público). Não é tão difícil passar dessas primeiras formulações para as mais tardias. Dizer que a história ensina ao filósofo o que é o *Gemeingeist* é dizer que ela lhe dá a pensar a comunicação dos sujeitos. Ela o obriga a compreender de que maneira não há somente espíritos, cada um deles titular de uma perspectiva sobre o mundo, que o filósofo poderia investigar um por um sem que lhe fosse permitido, e muito menos prescrito, pensá-los *conjuntamente*, mas uma comunidade de espíritos coexistindo uns para os outros e, por isso, revestidos todos de um exterior pelo qual se tornam visíveis. De forma que o filósofo já não pode falar do espírito em geral, tratar todos e cada um por um único nome, nem se vangloriar de constituí-los, e sim deve ver-se a si próprio no diálogo dos espíri-

tos, situado como todos o são, e reconhecer-lhes a dignidade de constituintes no mesmo momento em que a reivindica para si. Estamos muito perto da fórmula-enigma a que Husserl chegará nos textos da *Krisis der europäischen Wissenschaften* (A crise das consciências europeias), quando escreverá que “a subjetividade transcendental é intersubjetividade”. Ora, como evitar que as fronteiras do transcendental e do empírico se confundam se o transcendental é intersubjetividade? Pois, com o outro, é tudo quanto o outro vê de mim, é toda a minha facticidade que se encontra reintegrada à subjetividade, ou pelo menos colocada como um elemento indispensável de sua definição. Assim o transcendental desce à história, ou, se se preferir, o histórico deixa de ser relação exterior de dois ou vários sujeitos absolutamente autônomos, tem um interior, adere à definição própria deles, já não é somente cada um para si, é também um para o outro que eles se sabem sujeitos.

Nos escritos inéditos do último período, a oposição entre o fato e a essência será explicitamente mediada pela idéia de que a reflexão mais pura descobre, imanente a seus objetos, uma “gênese do sentido” (*Sinn genesis*), a exigência de um desenvolvimento, de um “antes” e de um “depois” na manifestação, de uma série de passos ou de procedimentos que continuam um ao outro, dos quais um não poderia ser “ao mesmo tempo” que o outro e o supõe a título de horizonte de passado. Evidentemente, essa história intencional não é a simples soma das manifestações consideradas uma a uma: retoma-as e ordena-as, reanima e retifica, na atualidade de um presente, uma gênese que sem ela poderia abortar. Mas só o pode fazer no contato com o dado, procurando nele os seus motivos. Já não é somente por um acidente infeliz que o estudo das significações e o dos fatos invadem-se mutuamente: uma significação seria vazia se não condensasse um certo devir da verdade.

Esperamos poder ler em breve, nas obras completas de Husserl⁷, a carta que escreveu a Lévy-Brühl em 11 de março de 1935, depois de ler *La mythologie primitive*. Parece admitir aí que o filósofo

7. Serão editadas em Haia, por Martinus Nijhof, sob a direção de H. L. Van Breda. Não recebemos nenhum mandato dos editores para citar as poucas frases inéditas que se seguem. Solicitamos portanto ao leitor que delas só espere um antegosto dos textos cuja única edição autorizada está sendo preparada pelos *Archivos Husserl de Lovaina*.

não poderia atingir imediatamente um universal de simples reflexão, que não tem condições de dispensar a experiência antropológica, nem de construir, por uma variação simplesmente imaginária de suas próprias experiências, aquilo que faz o sentido das outras experiências e das outras civilizações. “É uma tarefa possível e de alta importância, escreve ele, é uma grande tarefa nos projetar (*einzufühlen*) numa humanidade fechada em sua socialidade viva e tradicional, e compreendê-la na medida em que, na sua vida social e a partir dela, essa humanidade possui o mundo, que não é para ela uma ‘representação do mundo’, e sim o mundo que para ela é real.” Ora, o acesso aos mundos arcaicos nos é obstruído por nosso próprio mundo: os primitivos de Lévy-Brühl são “sem história” (*geschichtlos*), entre eles trata-se de “uma vida que é apenas presente que se escoia” (*ein Leben, das nur stromende Gegenwart ist*). Pelo contrário, vivemos num mundo histórico, isto é, que “tem um futuro em parte realizado (o “passado” nacional) e um futuro em parte por realizar”. A análise intencional que reencontrasse e reconstituísse as estruturas do mundo arcaico não poderia limitar-se a explicitar as do nosso: pois o que dá sentido a essas estruturas é o meio, o *Umwelt*, de que são o exemplo típico, e portanto não as podemos compreender a não ser que compreendamos como o tempo se escoia e como o ser constitui-se nessas culturas. Husserl chega a escrever que “no caminho dessa análise intencional já amplamente desenvolvida, o relativismo histórico tem a sua incontestável justificação, como fato antropológico...”

Para concluir, onde ele situa a filosofia? As últimas linhas da carta o indicam: a filosofia deve assumir o conjunto das aquisições da ciência, que são a primeira palavra do conhecimento, e com elas, portanto, o relativismo histórico. Mas, enquanto filosofia, ela não se contenta em registrar a variedade dos fatos antropológicos: “Mas a antropologia, como qualquer ciência positiva e como o conjunto dessas ciências, mesmo sendo a primeira palavra do conhecimento, não é a última.” Haveria uma autonomia da filosofia depois do saber positivo, não antes. Ela não dispensaria o filósofo de recolher tudo o que a antropologia pode dar-nos, isto é, no fundo testar a nossa comunicação efetiva com as outras culturas; não poderia subtrair à competência do cientista nada que fosse acessível aos seus procedimentos de pesquisa. Simplesmente, a filosofia se estabelecerá numa dimensão em que nenhum saber científico pode contestá-la. Tentemos dizer qual.

Se o filósofo já não se atribui o poder incondicional de pensar de ponta a ponta o seu próprio pensamento — se admite que suas “idéias”, suas “evidências” sempre são de certo modo ingênuas, e que, extraídas do tecido da cultura à qual ele pertence, não basta, para conhecê-las verdadeiramente, perscrutá-las, e fazê-las variar em pensamento, que é preciso confrontá-las com outras formações culturais, vê-las contra um fundo de outros preconceitos —, não terá desde então abdicado e remetido os seus direitos às disciplinas positivas e à investigação empírica? Não precisamente. As mesmas dependências históricas que proíbem ao filósofo arrogar-se um acesso imediato ao universal ou ao eterno proíbem ao sociólogo substituí-lo nessa função, e dar valor de ontologia à objetivação científica do social. O sentido mais profundo do conceito de história não é encerrar o sujeito pensante num ponto do tempo e do espaço: só pode aparecer assim em relação a um pensamento capaz, ele próprio, de sair de toda localidade e de toda temporalidade para vê-lo em seu lugar e em seu tempo. Ora, é justamente o preconceito de um pensamento absoluto que o sentido histórico desacredita. Não se trata, como faz o historicismo, de simplesmente transferir para a ciência o magistério que se recusa à filosofia sistemática. Julgas pensar para sempre e por todos, diz o sociólogo ao filósofo, e até nisso só exprimes os preconceitos ou as pretensões de tua cultura. É verdade, mas esta verdade concerne tanto ao sociólogo dogmático quanto ao filósofo. Ele mesmo, que fala assim, *de onde fala?* A idéia de um tempo histórico que conteria as filosofias como uma caixa contém um objeto, o sociólogo apenas a pode formar colocando-se por sua vez fora da história e reivindicando o privilégio de espectador absoluto. Na verdade, é a própria concepção das relações entre o espírito e seu objeto que a consciência histórica nos convida a remanejar. Justamente, a inerência do meu pensamento a uma certa situação social que é sua e, através dela, a outras situações sociais que lhe interessam — porquanto é originária com referência às relações objetivas de que a ciência nos fala — faz do conhecimento do social um conhecimento de mim mesmo, reclama e autoriza uma *visão da intersubjetividade como minha* que a ciência esquece embora a utilize, e que é a peculiaridade da filosofia. Se a história nos envolve a todos, cabe a nós compreender que o que podemos ter de verdade não se obtém contra a inerência histórica, e sim por seu intermédio. Superficialmente pensada, a

história destrói qualquer verdade; pensada radicalmente, funda uma nova idéia da verdade. Enquanto conservo em meu íntimo o ideal de um espectador absoluto, de um conhecimento sem ponto de vista, não posso ver em minha situação senão um princípio de erro. Mas se um dia reconheci que por meio dela sou inserido em toda ação e em todo conhecimento que possa ter um interesse para mim, e que ela contém, gradualmente, tudo quanto pode *ser* para mim, então meu contato com o social na finitude da minha situação revela-se para mim como o ponto de origem de toda verdade, inclusive a da ciência, e, já que temos uma idéia da verdade, já que estamos na verdade e dela não podemos sair, só me resta definir uma verdade na situação. O saber será fundamentado no fato irrecusável de que não estamos na situação como um objeto no espaço objetivo, e que ela é para nós princípio de curiosidade, de investigação, de interesse pelas outras situações, enquanto variantes da nossa, depois por nossa própria vida, esclarecida pelas outras, e desta vez considerada como variante das outras, enfim, o que nos liga à totalidade da experiência humana, assim como o que nos separa dela. Chamar-se-á ciência e sociologia a tentativa de construir variáveis ideais que objetivam e esquematizam o funcionamento dessa comunicação efetiva. Chamar-se-á filosofia a consciência que nos é preciso manter da comunidade aberta e sucessiva dos alter ego que vivem, falam e pensam, uns em presença dos outros e todos em relação com a natureza, tal como a adivinhamos atrás de nós, à nossa volta e diante de nós, nos limites de nosso campo histórico, como a realidade última, cujo funcionamento é retrçado por nossas construções teóricas que não a poderiam substituir. Portanto, a filosofia não é definida por um certo campo que lhe seja próprio: como a sociologia, ela fala apenas do mundo, dos homens e do espírito. Distingue-se por um certo *modo* da consciência que temos dos outros, da natureza ou de nós mesmos: é a natureza e o homem no presente, não “achatados” (Hegel) numa objetividade que é secundária, mas tais como se oferecem em nossa relação atual de conhecimento e de ação com eles, é a natureza em nós, os outros em nós, e nós neles. Sob esse aspecto, não se deve dizer somente que a filosofia é compatível com a sociologia; cumpre dizer que lhe é necessária como um constante chamamento a suas tarefas, e que toda vez que o sociólogo volta às fontes vivas de seu saber, àquilo que nele opera como meio de compreender as forma-

ções culturais mais afastadas dele, pratica espontaneamente filosofia... A filosofia não é um certo saber, é a vigilância que não nos deixa esquecer a fonte de todo o saber.

Não pretendemos que Husserl alguma vez tenha concordado com uma definição desse gênero, já que, até o fim, sempre considerou a volta à palavra e à história vivas, a volta ao *Lebenswelt*, como um procedimento preparatório ao qual deveria suceder a tarefa propriamente filosófica de constituição universal. Entretanto é um fato que, na sua última obra publicada, a racionalidade já não é senão um dos dois possíveis com os quais nos deparamos, sendo o outro o caos. E é justamente na consciência de uma espécie de adversidade anônima que a ameaça que Husserl procura o que pode estimular o conhecimento e a ação. A razão como apelo e como tarefa, a “razão latente” que importa transformar nela mesma e fazer vir a si, torna-se o critério da filosofia. “É somente desse modo que se decide se o fim (*Telos*) inato à concepção européia do homem desde o nascimento da filosofia grega: vontade de ser homem sobre a base da razão filosófica, incapacidade de sê-lo de outra maneira — num movimento indefinido de razão latente para razão manifesta e num esforço indefinido para governar-se a si mesmo mediante a verdade e autenticidade humanas que lhe são próprias —, se tudo isso não passa de simples fato histórico de uma ilusão, a aquisição fortuita de uma humanidade fortuita em meio a humanidades e histórias totalmente diferentes. Ou antes, e pelo contrário, se na concepção grega do homem não veio ao mundo pela primeira vez o que está incluído por essência a título de entelêquia na qualidade do homem como tal. A qualidade de homem considerada em si mesma consiste, por essência, em ser homem no interior de humanidades ligadas generativa e socialmente, e, se o homem é um ser da razão, apenas pode sê-lo na medida em que toda a humanidade à qual pertence é humanidade de razão, disposta à razão de maneira latente ou disposta abertamente à entelêquia vinda a si mesma, tornada manifesta para si mesma e dirigindo portanto o devir humano de maneira consciente e em toda necessidade de essência. A filosofia, a ciência seriam então o movimento histórico de revelação da razão universal, ‘inata’ à humanidade como tal.”⁸

8. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, I, Philosophia, Belgrado, 1936, p. 92.

Assim a essência do homem não é dada, nem a necessidade de essência incondicional: apenas intervirá se a racionalidade cuja idéia nos foi inculcada pela Grécia, em vez de permanecer um acidente, provar-se essencial pelo conhecimento e pela ação que ela torna possíveis, e se se fizer reconhecer pelas humanidades irracionais. A essência husserliana é agora veiculada por uma "entelégua".

O papel da filosofia como consciência da racionalidade na contingência não é um saldo insignificante. Apenas a consciência filosófica da intersubjetividade nos permite, em última análise, compreender o saber científico. Sem ela, ele permanece indefinidamente adiado, sempre diferido até o fim de discussões de causalidade que, tratando-se do homem, são pela própria natureza intermináveis. Indaga-se, por exemplo, se as relações sociais não são, como pretende uma sociologia psicanalítica, senão a ampliação e a generalização do drama sexual-agressivo, ou se pelo contrário esse próprio drama, na forma em que a psicanálise o descreve, não passa de um caso particular das relações institucionais nas sociedades ocidentais. Tais discussões têm o interesse de provocar os sociólogos à observação, de revelar fatos, de suscitar análises e intuições. Mas não comportarão conclusão enquanto ficarmos no terreno do pensamento causal e "objetivo", porquanto não é possível nem reduzir a nada uma das cadeias causais, nem as pensar conjuntamente como cadeias causais. Não podemos considerar verdadeiras todas essas visões juntas, como o são, a não ser que passemos para um modo de pensamento acausal, que é filosofia: é preciso compreender ao mesmo tempo que o drama individual ocorre entre *papéis* já inscritos no conjunto institucional, que, portanto, a criança procede — pela simples percepção dos cuidados que lhe dão e dos utensílios que a rodeiam — a uma decifração de significações, que de imediato generaliza o seu drama particular para drama de sua cultura — e que, no entanto, toda a consciência simbólica elabora, afinal de contas, o que a criança vive ou não vive, sofre ou não sofre, sente ou não sente, de sorte que não existe um detalhe de sua história mais individual que não traga algo a essa significação própria que ela manifestará quando, tendo primeiro pensado e vivido conforme julgava acertado fazê-lo, e percebido segundo o imaginário de sua cultura, acaba afinal por inverter a relação e por introduzir nas significações de sua palavra e de sua conduta, por converter em cultura até mesmo o mais íntimo de sua experiência.

Que esse movimento centrípeto e esse movimento centrífugo sejam possíveis conjuntamente, isso não é pensável do ponto de vista da causalidade. Somente na atitude filosófica é que se tornam concebíveis ou mesmo visíveis essas inversões, essas "metamorfoses", essa proximidade e essa distância do passado e do presente, do arcaico e do "moderno", esse enovelamento do tempo e do espaço em si mesmos, essa perpétua superdeterminação dos acontecimentos humanos que faz com que, seja qual for a singularidade das condições locais ou temporais, o fato social nos apareça sempre como variante de uma única vida da qual a nossa também faz parte, e que qualquer *outro* seja para nós um *outro nós mesmos*.

A filosofia é realmente, é sempre, ruptura com o objetivismo, retorno das *constructa* à vivência, do mundo a nós mesmos. Entretanto esse procedimento indispensável, e que a caracteriza, já não a transporta para a atmosfera rarefeita da introspecção ou para um campo numericamente distinto daquele da ciência, já não a coloca em rivalidade com o saber, desde que reconhecemos que o "interior" ao qual ela nos leva não é uma "vida privada", e sim uma intersubjetividade que, pouco a pouco, nos une à história inteira. Quando me apercebo de que o social não é somente um objeto, mas em primeiro lugar a minha situação, e quando desperto em mim a consciência desse social-meu, é toda a minha sincronia que se me torna presente, é todo o passado que, por meio dela, me torno capaz de pensar verdadeiramente como a sincronia que ele foi em sua hora, é toda a ação convergente e discordante da comunidade histórica que me é dada efetivamente em meu presente vivo. A renúncia ao aparelho explicativo do sistema não rebaixa a filosofia à categoria de um auxiliar ou de um propagandista do saber objetivo, porquanto ela dispõe de uma dimensão própria, que é a da coexistência, não como fato consumado e objeto de contemplação, mas como acontecimento perpétuo e meio da *praxis* universal. A filosofia é insubstituível porque nos revela o movimento pelo qual vidas tornam-se verdades, e a circularidade desse ser singular que, num certo sentido, já é tudo quanto *vier a pensar*.

CAPÍTULO IV

DE MAUSS A CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Isso a que chamamos hoje antropologia social — de um termo, usual fora da França, que se está difundindo na França — é o que vem a ser a sociologia quando admite que o social, como o próprio homem, tem dois pólos ou duas faces: é significativa, podemos compreendê-lo do interior, e ao mesmo tempo a intenção pessoal está generalizada nele, amortecida, ela tende para o processo, é, segundo a frase célebre, mediada pelas coisas. Ora, na França ninguém antecipou como Marcel Mauss essa sociologia maleabilizada. A antropologia social é, em muitos aspectos, a obra de Mauss continuando a viver diante de nossos olhos.

Depois de vinte e cinco anos, o famoso *Essai sur le Don, forme archaïque de l'Échange* (Ensaio sobre a Dádiva, forma arcaica da Troca) acaba de ser traduzido para os leitores anglo-saxões com um prefácio de Evans-Pritchard. “Poucas pessoas, escreve Claude Lévi-Strauss, puderam ler *Essai sur le Don* sem ter a certeza ainda indefinível, porém imperiosa, de assistir a um evento decisivo da evolução científica.” Vale a pena retrair esse momento da sociologia que deixou tais lembranças.

A nova ciência pretendia, segundo as palavras bem conhecidas de Durkheim, tratar os fatos sociais “como coisas”, e não mais como “sistemas de idéias objetivadas”. Mas, assim que procurava precisar, não conseguia definir o social senão como “parte do psíquico”. Eram, dizia-se, “representações”; simplesmente, em vez de serem individuais, eram “coletivas”. Daí a idéia tão discutida da “consciência coletiva” compreendida como um ser distinto no âmago da história. A relação entre ela e o indivíduo, como

entre duas coisas, permanecia exterior. Aquilo que se dava à explicação sociológica suprimia-se da explicação psicológica ou fisiológica, e reciprocamente.

Por outro lado Durkheim propunha, com o nome de morfologia social, uma gênese ideal das sociedades mediante a combinação de sociedades elementares e a composição dos compostos entre si. O simples era confundido com o essencial e com o antigo. A idéia, concebida por Lévy-Brühl, de uma "mentalidade pré-lógica" não nos abria mais o espírito ao que pode haver de irredutível à nossa nas culturas ditas arcaicas, já que as imobilizava numa diferença insuperável. Das duas formas, faltava à escola francesa esse acesso ao outro que é contido na definição da sociologia. Como compreender o outro sem o sacrificar à nossa lógica ou sem a sacrificar a ele? Quer assimilando precipitadamente o real às nossas idéias, quer ao contrário declarando-o impermeável, a sociologia falava sempre como se pudesse sobrevoar seu objeto, o sociólogo era um observador absoluto. Faltava-lhe a penetração paciente do objeto, a comunicação com ele.

Marcel Mauss, pelo contrário, praticou-as por instinto. Nem seu ensino, nem sua obra estão em polêmica com os princípios da escola francesa. Sobrinho e colaborador de Durkheim, tinha todas as razões de lhe fazer justiça. É em sua maneira particular de fazer contato com o social que ressalta a diferença. No estudo da magia, dizia ele, as variações concomitantes e as correlações exteriores deixam um *resíduo* que é mister descrever, pois é nele que se encontram as razões profundas da crença. Portanto, era preciso entrar no fenômeno pelo pensamento, lê-lo ou decifrá-lo. E essa leitura consiste sempre em apreender o modo de troca que se constitui entre os homens mediante a instituição, as conexões e as equivalências que ela estabelece, a maneira sistemática pela qual regula o emprego das ferramentas, dos produtos manufaturados ou alimentares, das fórmulas mágicas, dos ornamentos, dos cantos, das danças, dos elementos míticos, como a língua regula o emprego dos fonemas, dos morfemas, do vocabulário e da sintaxe. Esse fato social, que já não é uma realidade maciça, mas um sistema eficaz de símbolos ou uma rede de valores simbólicos, vai inserir-se no mais profundo do individual. Mas a regulação que enreda o indivíduo não o suprime. Já não há que escolher entre o individual e o coletivo: "O que é verdadeiro, escreve Mauss, não é a oração

ou o direito, mas o melanésio desta ou daquela ilha, Roma, Atenas." Assim também, já não há simples absoluto nem pura soma, mas por toda parte totalidade ou conjuntos articulados, mais ou menos ricos. No pretensão sincrético da mentalidade primitiva, Mauss observa oposições, tão importantes para ele como as famosas "participações". Ao conceber o social como um simbolismo, conseguiu o meio de respeitar a realidade do indivíduo, a do social, e a variedade das culturas sem as tornar impermeáveis umas às outras. Uma razão mais ampla deveria ser capaz de penetrar até o irracional da magia e da dádiva: "É preciso antes de mais nada, dizia ele, estabelecer o maior catálogo possível de categorias; é preciso partir de todas aquelas de que se pode saber terem sido utilizadas pelos homens. Veremos então que há ainda muitas luas mortas, ou pálidas, ou obscuras no firmamento da razão..."

Mauss, porém, tinha essa intuição do social antes de elaborar a teoria. Talvez seja por isso que, no momento da conclusão, ele fica aquém da descoberta. Procura o princípio da troca no *mana*, como procurara o da magia no *hau*. Noções enigmáticas, que mais reproduzem a teoria indígena do que dão uma teoria do fato. Na verdade designam apenas uma espécie de cimento afetivo entre a profusão dos fatos que se tratava de unir. Mas serão esses fatos de início distintos para que procuremos reuni-los? A síntese não é anterior? O *mana* não é precisamente a evidência, para o indivíduo, de certas relações de equivalência entre o que dá, recebe e devolve, a experiência de um certo desvio entre si mesmo e o seu estado de equilíbrio institucional com os outros, o fato primordial de uma dupla referência da conduta a si e ao outro, a exigência de uma totalidade invisível da qual ele mesmo e o outro são a seus olhos elementos substituíveis? A troca não seria então um efeito da sociedade, seria a própria sociedade em ato. O que há de numinoso no *mana* proviria da essência do simbolismo e se nos tornaria acessível através dos paradoxos da palavra e da relação com o outro — análogo ao "fonema zero" de que falam os lingüistas, o qual, sem ter por si só valor determinável, opõe-se à ausência de fonemas, ou ainda do "significante flutuante" que nada articula e, no entanto, abre um campo de significação possível... Mas falando assim seguimos o movimento de Mauss mais além do que disse e escreveu, vemo-lo retrospectivamente na perspectiva da antropologia social, já transpusemos a fronteira de uma outra concepção

e de uma outra abordagem do social, que Claude Lévi-Strauss representa brilhantemente.



Essa concepção irá chamar de estrutura a maneira pela qual a troca é organizada num setor da sociedade ou na sociedade inteira. Os fatos sociais não são nem coisas, nem idéias: são estruturas. O termo, hoje excessivamente utilizado, tinha no início um sentido preciso. Entre os psicólogos servia para designar as configurações do campo perceptivo, essas totalidades articuladas por certas linhas de força, e das quais todos os fenômenos recebem seu valor local. Em lingüística também, a estrutura é um sistema concreto, encarnado. Quando dizia que o signo lingüístico é diacrítico — que opera apenas por sua diferença, por certo desvio entre ele e os outros signos, e não de início ao evocar uma significação positiva —, Saussure tornava sensível a unidade da língua aquém da significação explícita, uma sistematização que ocorre nela antes que o seu princípio ideal seja conhecido. Para a antropologia social, é de sistemas desse gênero que é feita a sociedade: sistema do parentesco e da filiação (com as regras convenientes do casamento), sistema da troca lingüística, sistema da troca econômica, da arte, do mito e do ritual... A própria sociedade é a totalidade desses sistemas em interação. Dizendo que se trata de estruturas, distinguimo-las das “idéias cristalizadas” da antiga filosofia social. Os indivíduos que vivem numa sociedade não têm necessariamente o conhecimento do princípio de troca que os rege, assim como o indivíduo falante não precisa passar pela análise lingüística da sua língua para falar. A estrutura é antes praticada por eles como evidente. Se é que se pode dizer, ela antes “os possui” do que eles a possuem. Se a comparamos com a linguagem, que o seja com o uso vivo da palavra, ou ainda com seu uso poético, em que as palavras parecem falar por si mesmas e tornar-se seres...

A estrutura, como Jano, tem duas faces: de um lado organiza segundo um princípio interior os elementos que a compõem, é sentido. Mas esse sentido que traz é, por assim dizer, um sentido pesado. Portanto, quando o cientista formula e fixa conceitualmente

estruturas e constrói modelos que o ajudarão a tentar compreender as sociedades existentes, para ele não se trata de substituir o real pelo modelo. Por princípio, a estrutura não é uma idéia platônica. Imaginar arquétipos imperecíveis que dominariam a vida de todas as sociedades possíveis seria exatamente o erro da velha lingüística, quando supunha num certo material sonoro uma afinidade natural para determinado sentido. Isso seria esquecer que os mesmos traços de fisionomia podem ter um sentido diferente em diferentes sociedades, conforme o esquema em que são considerados. Se a sociedade americana em sua mitologia reencontra hoje um caminho que foi seguido outrora ou em outro lugar, isso não significa que um arquétipo transcendente encarne-se três vezes: nas saturnais romanas, nas *katchinas* do México e no *Christmas* americano. É por oferecer uma via para a resolução de alguma tensão local e atual que essa estrutura mítica é recriada na dinâmica do presente. A estrutura nada tira da espessura ou do peso da sociedade. Ela própria é uma estrutura das estruturas: como poderia deixar de haver nela alguma relação entre o sistema lingüístico, o sistema econômico e o sistema de parentesco que pratica? Mas tal relação é sutil e variável: por vezes é uma homologia. Outras vezes — como no caso do mito e do ritual — uma estrutura é a contrapartida e a antagonista da outra. A sociedade como estrutura permanece uma realidade com facetas, passível de vários enfoques. Até onde podem ir as comparações? Acabaremos por encontrar, como pretendia a sociologia propriamente dita, invariantes universais? Ainda não se sabe. Nada limita nesse sentido a pesquisa estrutural — mas também nada a obriga de início a postular que tais invariantes existam. O maior interesse dessa pesquisa é substituir em toda parte as antinomias por relações de complementaridade.

Portanto, ela vai irradiar-se em todos os sentidos, para o universal e para a monografia, indo cada vez tão longe quanto possível para avaliar exatamente o que pode faltar a cada um dos enfoques tomado à parte. A busca da elementaridade nos sistemas de parentesco vai orientar-se, através da variedade dos costumes, para um esquema de estrutura do qual estes possam ser considerados como variantes. A partir do momento em que a consangüinidade exclui a aliança, em que o homem renuncia a casar-se dentro de sua família biológica ou dentro do seu grupo e deve estabelecer fora deles uma aliança que exige, por razões de equilíbrio, uma con-

trapartida imediata ou mediata, começa um fenômeno de troca que se pode complicar indefinidamente quando a reciprocidade é substituída pela troca generalizada. Cumpre, pois, construir modelos que ponham em evidência as diferentes constelações possíveis e a disposição interna dos diferentes tipos de casamento preferencial e os diferentes sistemas de parentesco. Para desvelar essas estruturas extremamente complexas e multidimensionais, nossa aparelhagem mental usual é insuficiente, e pode ser necessário recorrer a uma expressão quase matemática, tanto mais utilizável quanto as matemáticas atuais não se limitam ao mensurável e às relações de quantidade. Podemos até sonhar com uma tabela periódica das estruturas de parentesco comparável à tabela dos elementos químicos de Mendeleiev. É sensato propor até o programa de um código universal das estruturas, que nos possibilitaria deduzir umas das outras, mediante transformações regulamentadas, bem como construir, mais além dos sistemas existentes, os diferentes sistemas possíveis — ainda que fosse para orientar, como já aconteceu, a observação empírica para certas instituições existentes que, sem essa antecipação teórica, passariam despercebidas. Assim aparece no fundo dos sistemas sociais uma infra-estrutura formal, somos tentados a dizer um pensamento inconsciente, uma antecipação do espírito humano, como se a nossa ciência já estivesse feita nas coisas, e como se a ordem humana da cultura fosse uma segunda ordem natural, dominada por outros invariantes. Mas mesmo que estes existam, mesmo que, como a fonologia abaixo dos fonemas, a ciência encontrasse abaixo das estruturas uma metaestrutura à qual estas se amoldam, o universal que assim se atingiria não se substituiria ao particular, assim como a geometria generalizada não anula a verdade local das relações do espaço euclidiano. Há, também em sociologia, considerações de escala, e a verdade da sociologia generalizada nada suprimiria da verdade da microsociologia. As implicações de uma estrutura formal podem realmente fazer aparecer a necessidade interna de tal sequência genética. Não são elas que fazem com que haja homens, uma sociedade, uma história. Um retrato formal das sociedades ou mesmo das articulações gerais de toda sociedade não é uma metafísica. Os modelos puros, os diagramas traçados por um método puramente objetivo são instrumentos de conhecimento. O elementar buscado pela antropologia social são ainda estruturas elementares, isto é, os nós de um

pensamento ramificado que nos reconduz por si só para a outra face da estrutura e para a sua encarnação.

As surpreendentes operações lógicas atestadas pela estrutura formal das sociedades têm realmente que ser de algum modo realizadas pelas populações que vivem tais sistemas de parentesco. Logo, deve existir uma espécie de equivalente vivido deles, que o antropólogo deve pesquisar, desta vez mediante um trabalho que já não é somente mental, à custa de seu conforto e até de sua segurança. Essa junção da análise objetiva à vivência talvez seja a tarefa mais peculiar da antropologia, aquela que a distingue das outras ciências sociais, como a ciência econômica e a demografia. O valor, a rentabilidade, a produtividade ou a população máxima são os objetos de um pensamento que *abrange* o social. Não podemos exigir deles que se mostrem em estado puro na experiência do indivíduo. Pelo contrário, cedo ou tarde teremos de reencontrar as variáveis da antropologia no nível em que os fenômenos têm uma significação imediatamente humana. O que nos atrapalha nesse método de convergência são os preconceitos antigos que opõem a indução à dedução, como se o exemplo de Galileu já não demonstrasse que o pensamento efetivo é um vaivém entre a experiência e a construção ou reconstrução intelectual. Ora, a experiência é, em antropologia, a nossa inserção de sujeitos sociais num todo em que já está efetuada a síntese que a nossa inteligência procura laboriosamente, porquanto vivemos na unidade de uma única vida todos os sistemas que compõem nossa cultura. Pode-se tirar algum conhecimento dessa síntese que somos. Mais: o aparelho do nosso ser social pode ser desfeito e refeito pela viagem, assim como podemos aprender a falar outras línguas. Existe aí um segundo caminho para o universal: não mais o universal proeminente de um método estritamente objetivo, mas como que um universal lateral que adquirimos pela experiência etnológica, incessante colocação à prova de si pelo outro e do outro por si. Trata-se de construir um sistema de referência geral que possa comportar o ponto de vista do indígena, o ponto de vista do civilizado, e os erros de um acerca do outro; trata-se de constituir uma experiência mais ampla que se torne em princípio acessível a homens de um outro país e de um outro tempo. A etnologia não é uma especialidade definida por um objeto particular, as sociedades “primitivas”; é uma maneira de pensar, aquela que se impõe quando o objeto é “outro” e exige

que nós mesmos nos transformemos. Assim nos tornam os etnólogos da nossa própria sociedade quando tomamos distância dela. Faz algumas décadas — desde que está menos segura de si mesma — que a sociedade americana abre aos etnólogos a porta dos serviços de Estado e dos estados-maiores. Método singular: trata-se de aprender a ver como estrangeiro o que é nosso, e como nosso o que nos era estrangeiro. E nem sequer podemos confiar em nossa visão de desterrados: a própria vontade de partir tem seus motivos pessoais, que podem alterar o testemunho. Esses motivos também precisarão ser ditos, se quisermos justamente ser verdadeiros; não porque a etnologia seja literatura, mas porque, pelo contrário, ela só deixa de ser incerta se o homem que fala do homem não traz por sua vez uma máscara. Verdade e erro moram juntos na intersecção de duas culturas, seja porque a nossa formação nos esconda o que há para conhecer, seja porque, ao contrário, ela se torne, na vida concreta, um meio de entender as diferenças do outro. Quando Frazer dizia, do trabalho *in loco*, “Deus me livre”, não se privava somente de fatos, mas também de um modo de conhecimento. É claro que não é possível nem necessário que o mesmo homem conheça por experiência própria todas as sociedades de que fala. Basta que tenha algumas vezes e por tempo suficiente aprendido a deixar-se ensinar por uma outra cultura, pois a partir daí dispõe de um novo órgão de conhecimento, retomou posse da região selvagem de si mesmo que não é investida em sua própria cultura e através da qual se comunica com as outras. Depois, mesmo em sua mesa, e mesmo de longe, pode cotejar por uma verdadeira percepção as correlações da mais objetiva análise.

Suponhamos, por exemplo, que queiramos conhecer as estruturas do mito. Sabe-se como foram decepcionantes as tentativas de mitologia geral. Talvez o tivessem sido menos se tivéssemos aprendido a escutar o mito como escutamos a narrativa de quem se informou *in loco*: ou seja, o tom, o andamento, o ritmo, as recorrências, não menos do que o conteúdo manifesto. Querer compreender o mito como uma proposição, pelo que diz, é aplicar a uma língua estrangeira a nossa gramática, o nosso vocabulário. Ele está todo por decifrar, sem que ao menos possamos postular, como fazem os decifradores, que o código a encontrar tem a mesma estrutura que o nosso. Deixando de lado o que o mito nos diz à primeira vista e que antes nos afastaria do sentido verdadeiro, estu-

demos-lhe a articulação interna, consideremos os episódios apenas na medida em que têm, para falar como Saussure, valor diacrítico, e que põem em cena esta relação ou aquela oposição recorrente. Ver-se-ia — seja dito para ilustrar o método e não a título de teoria — que a dificuldade de andar em linha reta reaparece três vezes no mito de Édipo, e duas vezes o assassinio de uma criatura ctônica. Dois outros sistemas de oposição viriam confirmar estes. Ter-se-ia a surpresa de reencontrar sistemas comparáveis na mitologia norte-americana. E chegaríamos, por cotejos que não podemos reproduzir aqui, à hipótese de que o mito de Édipo expressa em sua estrutura o conflito entre a crença na autoctonia do homem e a superestima das relações de parentesco. Desse ponto de vista, podemos ordenar suas variantes conhecidas, engendrar umas a partir das outras por uma transformação regulada, ver nelas instrumentos lógicos, modos de mediação para arbitrar uma contradição fundamental. Pusemo-nos à escuta do mito, e chegamos a um diagrama lógico — poderíamos da mesma forma dizer ontológico: determinado mito da costa canadense do Pacífico supõe, em última análise, que o ser aparece ao indígena como a negação do não-ser. Entre essas fórmulas abstratas e o método quase etnológico do início há em comum o fato de elas serem guiadas sempre pela estrutura, sentida primeiro em suas recorrências compulsivas, apreendida por fim em sua forma exata.

A antropologia entra aqui em contato com a psicologia. A versão freudiana do mito de Édipo insere-se como um caso particular em sua versão estrutural. A relação do homem com a terra não está presente aí, mas o que, para Freud, produz a crise edipiana é realmente a dualidade dos genitores, o paradoxo da ordem humana do parentesco. A hermenêutica freudiana também, no que tem de menos contestável, é realmente a decifração de uma linguagem onírica e reticente, a da mesma conduta. A neurose é um mito individual. E, como ela, o mito se esclarece quando vemos nele uma série de estratificações ou de camadas, em outras palavras, um pensamento em espiral que tenta continuamente mascarar a si mesmo a sua contradição fundamental.

Mas a antropologia dá uma nova profundidade às aquisições da psicanálise e da psicologia ao instalá-las em sua dimensão própria: Freud ou o psicólogo de hoje não são observadores absolutos, pertencem à história do pensamento ocidental. Portanto, não deve-

mos acreditar que os complexos, os sonhos ou as neuroses dos ocidentais nos proporcionem com toda a clareza a verdade do mito, da magia ou da feitiçaria. Conforme a regra de dupla crítica que é a do método etnológico, trata-se também de ver a psicanálise como mito e o psicanalista como feitiçeiro ou xamã. Nossas pesquisas psicossomáticas fazem-nos compreender como o xamã cura, como, por exemplo, ajuda num parto difícil. Mas o xamã também nos faz compreender que a psicanálise é a nossa feitiçaria. Mesmo nas suas formas mais canônicas e mais respeitadas, a psicanálise só alcança a verdade de uma vida através da relação de duas vidas, na atmosfera solene da transferência que não é (se é que existe) um puro método objetivo. Com mais forte razão quando ela se torna instituição, quando é aplicada aos próprios sujeitos ditos "normais", cessa totalmente de ser uma concepção que se possa justificar ou discutir por casos; já não cura, persuade; molda ela mesma sujeitos conformes à sua interpretação do homem, tem seus convertidos, talvez seus refratários, já não pode ter seus convictos. Para além do verdadeiro e do falso, é um mito, e o freudismo assim degradado deixa de ser uma interpretação do mito de Édipo, é uma variante dele.

Mais profundamente: não importa a uma antropologia prevalecer sobre o primitivo ou fazê-lo prevalecer contra nós, importa-lhe instalar-se num terreno em que ambos sejamos inteligíveis, sem redução nem transposição temerária. É isso que fazemos ao ver na função simbólica a fonte de toda a razão e de toda a desrazão, porque a quantidade e a riqueza das significações de que o homem dispõe sempre excedem o círculo dos objetos definidos que merecem o nome de significados, porque a função simbólica sempre deve estar adiante de seu objeto e só encontra o real antecedendo-o no imaginário. A tarefa consiste, pois, em alargar a nossa razão, para torná-la capaz de compreender o que em nós e nos outros precede e excede a razão.

Esse esforço une-se ao das outras ciências "semiológicas" e, em geral, das outras ciências. Niels Bohr escrevia: "As diferenças tradicionais (das culturas humanas)... assemelham-se em muitos aspectos às maneiras diferentes e equivalentes pelas quais a experiência física pode ser descrita." Cada categoria tradicional reclama hoje uma visão complementar, isto é, incompatível e inseparável, e é nessas condições difíceis que buscamos aquilo que faz o ar-

cabouço do mundo. O tempo lingüístico já não é aquela série de simultaneidades familiar ao pensamento clássico, e na qual Saussure ainda pensava quando isolava claramente as duas perspectivas do simultâneo e do sucessivo: a sincronia, com Trubetskoy, avança, como o tempo legendário ou mítico, sobre a sucessão e sobre a diacronia. Se a função simbólica antecede o dado, há inevitavelmente algo de confuso em toda a ordem da cultura que ela contém. A antítese da natureza e da cultura deixou de ser nítida. A antropologia reexamina um importante conjunto de fatos de cultura que escapam à regra de proibição do incesto. A endogamia indiana, a prática iraniana ou egípcia, ou árabe do casamento consanguíneo ou colateral, atestam que a cultura por vezes se entende com a natureza. Ora, nesse caso trata-se justamente de formas de cultura que tornaram possíveis o saber científico e uma vida social cumulativa e progressiva. A cultura, em suas formas, se não as mais belas, pelo menos as mais eficazes, seria antes uma transformação da natureza, uma série de mediações em que a estrutura nunca emerge de chofre como puro universal. Como chamar, a não ser de história, esse meio em que uma forma onerada de contingência abre repentinamente um ciclo de futuro, e o rege com a autoridade do instituído? Não decerto a história que pretenderia compor todo o campo humano de acontecimentos situados e datados no tempo serial e de decisões instantâneas, mas essa história que sabe bem que o mito, o tempo legendário perseguem sempre, com formas diferentes, os empreendimentos humanos, que procura além ou aquém dos acontecimentos parcelares, e que se chama justamente história estrutural.

É todo um regime de pensamento que se estabelece com essa noção de estrutura, cuja fortuna atual em todos os campos responde a uma necessidade do espírito. Para o filósofo, a estrutura, presente fora de nós nos sistemas naturais e sociais, e em nós como função simbólica, indica um caminho fora da correlação sujeito-objeto que domina a filosofia de Descartes a Hegel. Faz compreender especialmente de que modo nos encontramos com o mundo histórico numa espécie de circuito, em que o homem é excêntrico a si mesmo e o social só encontra nele seu centro. Mas isso é excesso de filosofia, cujo peso não tem de ser arcado pela antropologia. O interesse dela ao filósofo é precisamente considerar o homem como ele é, em sua situação efetiva de vida e de conhecimento. O filósofo-

fo a que ela interessa não é aquele que quer explicar ou construir o mundo, mas o que procura aprofundar a nossa inserção no ser. Sua recomendação aqui não poderia portanto comprometer a antropologia, uma vez que ela se funda sobre o que há de mais concreto em seu método.



Os trabalhos atuais de Claude Lévi-Strauss e os que está preparando procedem evidentemente da mesma inspiração; mas, ao mesmo tempo, a pesquisa renova-se a si mesma, ganha novo impulso de suas próprias aquisições. *In loco*, ele tenciona coletar na área melanésia uma documentação que permitiria, na teoria, a passagem para as estruturas complexas do parentesco — ou seja, para aquelas de que depende em particular o nosso sistema matrimonial. Ora, parece-lhe desde já que isso não será uma mera extensão dos trabalhos anteriores, devendo ao contrário conferir-lhes um novo alcance. Os sistemas modernos de parentesco — que abandonam ao condicionamento demográfico, econômico ou psicológico a determinação do cônjuge — deveriam ser definidos, nas perspectivas iniciais, como variantes “mais complexas” da troca. Mas a plena inteligência da troca complexa não deixa intacto o sentido do fenômeno central da troca, ela exige e torna possível seu aprofundamento decisivo. Claude Lévi-Strauss não tenciona assimilar dedutiva e dogmaticamente os sistemas complexos aos sistemas simples. Pensa, ao contrário, que relativamente a eles é indispensável o tratamento histórico — através da Idade Média, através das instituições indo-europeias e semíticas — e que a análise histórica imporá a distinção entre uma cultura que proíbe absolutamente o incesto, e é a negação simples, direta ou imediata da natureza, e uma outra cultura — a que está na origem dos sistemas contemporâneos de parentesco — que usa de astúcia com a natureza e contorna às vezes a proibição do incesto. Foi precisamente este segundo tipo de cultura que se mostrou capaz de travar um “corpo a corpo com a natureza”, de criar a ciência, a dominação técnica do homem e aquilo a que se chamou de história cumulativa. Portanto, do ponto de vista dos sistemas modernos de parentesco e das socie-

dades históricas, a troca como negação direta ou imediata da natureza surgiria como o caso limite de uma relação mais geral de alteridade. Somente aí estará definitivamente assentado o sentido último das primeiras pesquisas de Lévi-Strauss, a natureza profunda da troca e da função simbólica. No nível das estruturas elementares, as leis da troca, que envolvem completamente a conduta, são suscetíveis de um estudo estático, e o homem, mesmo sem formulá-las numa teoria indígena, obedece-lhes quase como o átomo observa a lei de distribuição que o define. Na outra extremidade do campo da antropologia, em certos sistemas complexos, as estruturas rebentam e abrem-se, no tocante à determinação do cônjuge, a motivações “históricas”. Aí a troca, a função simbólica, a sociedade já não intervêm como uma segunda natureza, tão imperiosa como a outra, e que a apaga. Cada qual é convidado a definir o seu próprio sistema de troca; por isso mesmo as fronteiras das culturas esfumam-se, e decerto pela primeira vez uma civilização mundial está na ordem do dia. A relação dessa humanidade complexa com a natureza e a vida não é nem simples nem nítida: a psicologia animal e a etnologia descobrem na animalidade, não por certo a origem da humanidade, mas esboços, prefigurações parciais, e como que caricaturas antecipadas. O homem e a sociedade não estão exatamente fora da natureza e do biológico: antes distinguem-se deles ao reunir os “lances” da natureza e ao colocar todos eles em risco conjuntamente. Essa subversão significa ganhos imensos, possibilidades inteiramente novas, como aliás perdas que é preciso saber avaliar, riscos que começamos a constatar. A troca, a função simbólica perdem sua rigidez, mas também sua beleza hierática; a mitologia e o ritual são substituídos pela razão e pelo método, mas também por um uso inteiramente profano da vida, acompanhado aliás por pequenos mitos compensatórios sem profundidade. É levando tudo isso em conta que a antropologia social encaminha-se para um balanço do espírito humano e para uma visão daquilo que ele é e pode ser...

A pesquisa alimenta-se assim de fatos que de início lhe pareciam alheios, adquire ao progredir novas dimensões, reinterpreta seus primeiros resultados pelas novas investigações que eles mesmos suscitaram. A extensão do campo aberto e a inteligência precisa dos fatos aumentam ao mesmo tempo. É por esses sinais que se reconhece uma grande tentativa intelectual.

CAPÍTULO V

POR TODA PARTE E EM PARTE ALGUMA¹

I. A filosofia e o “exterior”

Compor uma obra coletiva sobre os filósofos célebres pode parecer empreendimento inocente. Não o tentamos entretanto sem escrúpulos: ele põe em questão a idéia que se deve fazer da história da filosofia, e mesmo da filosofia.

Pois, afinal, o leitor vai encontrar aqui, com rostos, anedotas, a vida visível dos filósofos, o esboço, em algumas páginas e por diferentes autores, daquilo que eles tentaram dizer em muitos volumes. Mesmo que a vida, a obra — melhor ainda: o todo de uma obra e de uma vida — tivesse cada vez sido decifrada perfeitamente, teríamos aqui apenas uma história dos filósofos ou das filosofias, não uma história da filosofia, e esta obra sobre os filósofos seria portanto infiel àquilo que foi a maior preocupação deles: uma verdade que vá além das opiniões.

Como poderia um livro coletivo ter um centro de perspectiva? Ora, para deixar transparecer filiações, progressos, recuos, cumpre que uma mesma questão seja colocada a todos os filósofos e que se vá assinalando o desenvolvimento do problema. Portanto, não podemos ter aqui a genealogia dos filósofos, nem o devir da verdade, e a filosofia corre o risco, em nossa obra, de não ser mais do que um catálogo de “pontos de vista” ou de “teorias”. Uma série de retratos deixará no leitor a impressão de uma tentativa vã, em que cada qual dá por verdade os caprichos que seu humor e

1. Páginas de introdução a uma obra coletiva, *Les philosophes célèbres*, publicada pelas edições Lucien Mazenod.

os acidentes da vida lhe inspiram, recomeça as questões pelo início e as deixa intactas aos seus sucessores, sem que, de um universo mental para outro, seja possível uma comparação. Uma vez que as mesmas palavras — idéia, liberdade, saber — não têm aqui e ali o mesmo sentido, e na falta de uma testemunha única que as reduza ao mesmo denominador, como veríamos crescer uma só filosofia através dos filósofos?

Em consideração ao que buscaram e para discorrer sobre eles com dignidade, não seria preciso, pelo contrário, tomar as suas doutrinas como momentos de uma única doutrina em andamento, e salvá-las, à maneira hegeliana, dando-lhes um lugar na unidade de um sistema?

É verdade que o sistema, à sua maneira, é desenvolvimento: uma vez que os incorpora a uma filosofia integral, é porque pretende conduzir melhor e mais longe do que eles o empreendimento filosófico. Para uma filosofia que quis expressar o Ser, ser salva não é sobreviver como momento do verdadeiro ou primeiro esboço de um sistema final que não é ela. Quando “ultrapassamos” uma filosofia “pelo interior”, roubamos-lhe a alma, fazemos-lhe a afronta de conservá-la sem as suas “limitações”, das quais nos tornamos juízes, isto é, sem suas palavras, sem seus conceitos, como se os meandros do *Parmênides* ou o desenvolvimento das *Meditações* pudessem ser reduzidos sem perda a um parágrafo do Sistema.

Na realidade, o Sistema os supõe conhecidos, sendo por isso que pode ir mais longe... Mesmo que os conclua, não os inclui. É na escola dos outros que aprendemos todo o sentido da filosofia hegeliana, a qual pretenderia ir mais além. O movimento dos contraditórios que passam um para o outro, o positivo que irrompe como negação e o negativo que se revela positivo, tudo isso começa em Zenão, no *Sofista*, na dúvida de Descartes. O Sistema começa neles. É o foco onde se concentram os raios de luz de muitos espelhos: cairia ao grau zero se eles cessassem um só momento de dardejarem-lhe as suas luzes. Há transgressão, transcrescimento do passado no presente, e a Verdade é um sistema imaginário, contemporâneo de todas as filosofias, que poderia conservar sem perda a potência significativa delas, e do qual uma filosofia existente não é evidentemente senão o esboço informe...

Hegel sabia também isso. “A história da filosofia, disse ele, está toda no presente.” Isso significa que Platão, Descartes, Kant

não são verdadeiros somente no que viram, fazendo-se a ressalva daquilo que não viram. Os caminhos sinuosos pelos quais se preparou a filosofia hegeliana não pertencem apenas ao passado; continuam permitidos, e mais: necessários; são o caminho, e a Verdade é apenas a memória de tudo quanto se encontrou pelo caminho. Hegel fecha o seu sistema sobre a história, mas as filosofias passadas continuam a respirar e a movimentar-se nele; ele encerrou com elas a inquietude, o movimento, o trabalho da contingência. Dizer que o Sistema é a verdade daquilo que o precedeu é *também* dizer que as grandes filosofias são “indestrutíveis”², não por terem visto em parte o que o sistema devia descobrir por inteiro, mas antes por terem fincado os marcos — a reminiscência, as “idéias” de Platão, a φύσις (physis) de Aristóteles, o gênio maligno de Descartes — por onde a posteridade deveria passar continuamente.

Sartre um dia contrapôs o Descartes que existiu, que viveu esta vida, pronunciou estas palavras, escreveu estas obras — bloco inabalável, marco indestrutível — ao cartesianismo, “filosofia errante”, inapreensível porque muda sem cessar entre as mãos dos herdeiros. Tinha razão, com a ressalva de que nenhuma fronteira indica até onde vai Descartes e onde começam seus sucessores, e que não haveria mais sentido em inventariar os pensamentos que *estão em Descartes* e aqueles que *estão nestes* do que em fazer o inventário de uma língua. Com esta ressalva, o que conta é realmente a vida pensante chamada Descartes, cujas obras são a sua esteira felizmente conservada. A razão de Descartes estar presente é que, rodeado de circunstâncias hoje abolidas, obcecado por preocupações e por algumas ilusões de seu tempo, ele respondeu a tais aca-sos de uma maneira que nos ensina a responder aos nossos, embora estes sejam diferentes e diferente também a nossa resposta.

Um homem não entra no panteão dos filósofos por ter-se aplicado a ter apenas idéias eternas, e o tom de verdade só vibra por muito tempo quando o autor interpela a sua vida. As filosofias do passado não sobrevivem somente em seu espírito, como momentos de um sistema final. Seu acesso ao intemporal não é a entrada ao museu. Perduram com suas verdades e suas loucuras, como empreendimentos totais, ou não perduram de modo algum. O próprio Hegel, essa cabeça que quis conter o Ser, vive hoje e nos faz pensar não só por suas profundidades, mas também por suas ma-

2. M. Guerault.

nias e seus tiques. Não há uma filosofia que contenha todas as filosofias: a filosofia inteira está, em certos momentos, em cada uma delas. Repetindo a famosa expressão, seu centro está em toda parte e sua circunferência em parte alguma.

Portanto, a verdade, o todo estão presentes desde o início — mas como tarefa por cumprir, e portanto ainda não estão presentes. Essa relação singular da filosofia com seu passado esclarece em geral suas relações com o exterior e, por exemplo, com a história pessoal e social.

Assim como das doutrinas passadas, ela vive de tudo quanto sobrevém ao filósofo e ao seu tempo, mas o descentraliza ou o transporta para a ordem dos símbolos e da verdade proferida, de maneira que não há mais sentido em julgar a obra pela vida do que a vida pela obra.

Não temos de escolher entre aqueles que pensam que a história do indivíduo ou da sociedade detém a verdade das construções simbólicas do filósofo, e aqueles que, ao contrário, pensam que a consciência filosófica possui por princípio as chaves da história social e pessoal. A alternativa é imaginária, e a prova disso está em que aqueles que defendem uma dessas teses recorrem sub-repticiamente à outra.

Não podemos pensar em substituir o estudo interno das filosofias por uma explicação sócio-histórica senão referindo-nos a uma história cujo sentido e curso julgamos conhecer com evidência. Supõe-se, por exemplo, uma certa idéia do “homem total” ou um equilíbrio “natural” do homem com o homem e do homem com a natureza. Então, dado esse *têlos* (telos) histórico, qualquer filosofia pode ser apresentada como diversão, alienação, resistência contra esse futuro necessário, ou, pelo contrário, como etapa e progresso para ele. Mas de onde vem e o que vale a idéia diretriz? — A questão não deve ser colocada: colocá-la já é “resistir” a uma dialética que está nas coisas, é tomar partido contra ela. — Mas como se sabe que ela está nas coisas? Pela filosofia. Simplesmente, é uma filosofia secreta, disfarçada em Processo. Isso que opoímos ao estudo interno das filosofias nunca é a explicação sócio-histórica, é sempre uma outra filosofia, oculta nela.

Mostram que Hegel concebeu a alienação como o fez *porque* tinha diante dos olhos a alienação da sociedade capitalista e pensava de acordo com ela. Tal “explicação” só ajustaria contas com a alienação hegeliana e a transformaria num episódio do capitalis-

mo se fosse possível mostrar uma sociedade em que o homem se objetive sem se alienar. Tal sociedade era para Marx apenas uma idéia, e, mesmo para nós, o mínimo que podemos dizer é que ela não é um fato. O que se opõe a Hegel não é um fato, é uma idéia da relação entre o homem e o todo social. Sob o nome de explicação objetiva, é sempre um pensamento que contesta um outro pensamento e o denuncia como ilusão. Se responderem que a idéia marxista, como hipótese histórica, esclarece a história do capitalismo antes e depois de Marx, passamos para o terreno dos fatos e da probabilidade histórica. Mas, nesse terreno, será preciso da mesma maneira “testar” a idéia hegeliana da alienação, e ver, por exemplo, se ela não ajuda a compreender até as sociedades fundadas sobre a idéia marxista. Exclui-se precisamente tal investigação quando se declara doutamente que a idéia hegeliana da alienação é um produto da sociedade em que vivia Hegel; não se permanece então no terreno dos fatos e a “explicação” histórica é uma maneira de filosofar sem dar a impressão disso, de disfarçar idéias em coisas e de pensar sem precisão. Uma concepção da história só explica as filosofias contanto que ela mesma se torne filosofia, e filosofia implícita.

Por sua vez, os filósofos mais apaixonados pela interioridade faltam estranhamente aos seus princípios quando convocam ao seu tribunal as culturas, os regimes, e os julgam do exterior, como se a interioridade deixasse de ser importante quando não é *a deles*.

Assim os partidários da filosofia “pura” e os da explicação socioeconômica trocam de papel diante dos nossos olhos e não devemos entrar em seu perpétuo debate, não devemos tomar partido entre uma falsa concepção do “interior” e uma falsa concepção do “exterior”. A filosofia está em toda parte, mesmo nos “fatos” — e não possui em parte alguma um campo em que esteja preservada do contágio da vida.

Temos muito que fazer para eliminar os mitos gêmeos da filosofia pura e da história pura, e para encontrar suas relações efetivas. Precisariamos em primeiro lugar de uma teoria do conceito ou da significação que considerasse a idéia filosófica como ela é: jamais desonerada dos custos históricos, e jamais redutível a suas origens. Assim como as novas formas da gramática e da sintaxe, nascidas dos destroços de um antigo regime lingüístico ou dos aca- sos da história geral, organizam-se todavia de acordo com uma

intenção expressiva que faz delas um novo sistema, a idéia filosófica, nascida no fluxo e no refluxo da história pessoal e social, não é somente um resultado e uma coisa; é um começo e um instrumento. Como discriminante num novo tipo de pensamento e num novo simbolismo, ela constitui para si um campo de aplicação que não pode ser comparado com as suas origens e só pode ser compreendido pelo interior. A origem não é um pecado e tampouco um mérito, e é o conjunto em sua maturidade que deve ser julgado, segundo as perspectivas e os meios de ação que nos dá sobre a experiência. Mais do que para "explicar" uma filosofia, a abordagem histórica serve para mostrar o excesso de sua significação sobre as circunstâncias, e de que maneira, fato histórico, ela transmuta sua situação inicial em meio de compreender essa mesma situação e de compreender outras. O universal filosófico reside no momento e no ponto em que as limitações de um filósofo se investem numa outra história que não é paralela àquela dos fatos psicológicos ou sociais, mas que ora a cruza e ora afasta-se dela, ou melhor, que não pertence à mesma dimensão.

Para compreendermos essa relação, cumpriria mudar também a nossa idéia da gênese psicológica ou histórica. Cumpriria repensar a psicanálise e o marxismo como experiências em que os princípios, as medidas, estão sempre em questão diante do mensurado. Não se trata de classificar os homens ou as sociedades conforme se aproximem do cânone da sociedade sem classes ou do homem sem conflitos: essas entidades negativas não podem servir para pensar uma sociedade ou um homem existentes. Cumpriria sobretudo compreender o funcionamento de suas contradições, o tipo de equilíbrio em que bem ou mal se instalaram, se ele paralisa ou se faz viver, e isso em todos os aspectos, levando-se em conta, em psicanálise, tanto a profissão e o trabalho como a vida sexual, e, no tocante ao marxismo, tanto relações vividas como variáveis da análise econômica, tanto a qualidade humana das relações como a produção, tanto os papéis sociais clandestinos como as regulamentações oficiais. Se comparações desse gênero podem fundamentar uma preferência e uma escolha, elas não dão uma série genética ideal, e a relação de uma formação histórica com outra, como a de um tipo de homem com outro, nunca será a relação simples do verdadeiro com o falso. O homem "sadio" não é tanto aquele que eliminou de si mesmo as contradições: é aquele que as utiliza

e as leva a seu trabalho vital. Cumpriria relativizar também a idéia marxista de uma pré-história que vai ceder o lugar à história, de uma iminência da Sociedade total e verdadeira em que o homem está reconciliado com o homem e com a natureza, pois esta é realmente a exigência da nossa crítica social, mas não há força na história que esteja destinada a produzi-la. A história humana não é, de agora em diante, fabricada de maneira a marcar um dia, em todos os seus quadrantes ao mesmo tempo, a plena maturidade da identidade. O progresso da história socioeconômica, e até as suas revoluções, não é tanto uma passagem para a sociedade homogênea ou sem classes quanto a busca, através de aparelhos de cultura sempre atípicos, de uma vida que não seja invisível para a maioria. Entre essa história que caminha sempre do positivo para o positivo e nunca se supera na negação *pura* — e o conceito filosófico que nunca rompe seus vínculos com o mundo — as relações serão tão estreitas como se quisesse, não porque um mesmo sentido sem equívoco more no racional e no real, como Hegel e Marx, de diferentes maneiras, o pensavam, mas porque o "real" e o "racional" são talhados no mesmo tecido, que é a existência histórica dos homens, e porque por ela o real é, por assim dizer, *prometido* à razão.

Mesmo considerando um só filósofo, verificamos que nele há uma profusão de diferenças interiores, sendo através dessas discordâncias que se deve reencontrar o seu sentido "total". Se tenho dificuldade em encontrar a "escolha fundamental" do Descartes absoluto de que falava Sartre, daquele que viveu e escreveu de uma vez por todas há três séculos, talvez seja porque o próprio Descartes, em nenhum momento, coincidiu com Descartes: o que os textos nos mostram dele, ele só o foi pouco a pouco, por reação de si mesmo a si mesmo, e a idéia de apreendê-lo inteiro em sua origem talvez seja ilusória se Descartes não é alguma "intuição central", um caráter eterno, um indivíduo absoluto, mas esse discurso de início hesitante, que se afirma pela experiência e pelo exercício, que vai conhecendo a si mesmo aos poucos, e nunca deixa totalmente de visar mesmo aquilo que resolutamente excluiu. Não se escolhe uma filosofia como um objeto. A escolha não suprime o que não é escolhido, mas o mantém à margem. O próprio Descartes, que distingue tão bem o que se prende ao entendimento puro e o que pertence ao uso da vida, traça ao mesmo tempo o progra-

ma de uma filosofia que tomaria por tema principal a coesão das ordens que ele distingue. A escolha filosófica (e as outras, sem dúvida) nunca é simples. E é pelo que contém de ambíguo que a filosofia e a história se tocam.

Eis o suficiente, não decerto para definir a filosofia, mas para absolver uma obra como esta, mescla de filosofia, de história e de fatos pitorescos. Tal desordem faz parte da filosofia; nela encontra o meio de conseguir sua unidade, por digressão e volta ao centro. É o gênero de unidade de uma paisagem ou de um discurso, onde tudo está ligado indiretamente por secreta referência a um centro de interesse ou de perspectiva que a princípio nenhum sinal indica. Como a Europa ou a África, a história da filosofia é um todo, conquanto tenha golfos, cabos, relevo, deltas, estuários. E, conquanto esteja alojada num mundo mais amplo, podem-se ler nela sinais de tudo quanto se passa. Como então algum modo de abordagem seria proibido aos filósofos e indigno deles? Uma série de retratos não é por si só um atentado contra a filosofia.

E quanto à pluralidade das perspectivas e dos comentadores, ela só romperia a unidade da filosofia se fosse uma unidade de justaposição ou de acumulação. Mas já que as filosofias são linguagens que não são imediatamente traduzíveis umas nas outras nem sobreponíveis termo a termo, já que é por sua maneira singular que cada uma delas é necessária às outras, a diversidade dos comentários pouco aumenta a diversidade das filosofias. Mais ainda, se pedirmos a cada um deles, como o fizemos, antes a sua reação diante de um filósofo do que uma apreciação "objetiva", talvez, nesse auge de subjetividade, encontremos uma espécie de convergência, e uma semelhança entre as questões que cada um desses contemporâneos coloca a seu filósofo célebre, numa conversa a dois.

Tais problemas não são resolvidos por um prefácio, nem vêm que o sejam. Se a unidade da filosofia existe por diferença ou desvio sucessivamente reduzidos, é mister que encontremos a dificuldade de pensá-la em cada momento deste livro. Quando tivermos de delimitar a filosofia com relação ao pensamento do Oriente e ao cristianismo, deveremos nos perguntar se o nome de filosofia pertence apenas a doutrinas que se traduzem por sua vez em conceitos, ou então se o podemos estender a experiências, a sabedorias, a disciplinas que não chegam até esse grau ou gênero de consciência, sendo o problema do conceito filosófico e da sua natureza

que encontraremos. Toda vez que nos arriscarmos a traçar linhas de desenvolvimento que os próprios filósofos seguramente não viram, e a ordená-las em torno de temas que não eram expressamente os deles — numa palavra, com cada parte desta obra —, teremos ainda de nos perguntar até onde vai o nosso direito de colocar as filosofias passadas numa luz que é a nossa, se podemos nos gabar, como dizia Kant, de compreendê-las melhor do que elas mesmas se compreenderam, e enfim até que ponto a filosofia é o domínio do sentido. Entre nós e o passado, entre nós e o Oriente, entre filosofia e religião, ser-nos-á preciso toda vez aprender de novo a transpor o hiato e reencontrar a unidade indireta, e o leitor verá reaparecer a interrogação que acabamos de formular no início: pois ela não é prefácio à filosofia, é a própria filosofia.

II. O Oriente e a filosofia

Essa imensa literatura pensante, que por si só exigiria um volume, fará realmente parte da "filosofia"? Será possível confrontá-la com o que o Ocidente chamou deste nome? A *verdade* nela não é compreendida como o horizonte de uma seqüência infundável de buscas, nem como conquista e posse intelectual do ser. É antes um tesouro esparso na vida humana antes de qualquer filosofia, e indiviso entre as doutrinas. O pensamento não se sente encarregado de levar mais longe as tentativas antigas, nem sequer de optar entre elas, e ainda menos de ultrapassá-las verdadeiramente formando uma nova idéia do conjunto. Oferece-se como comentário e sincretismo, eco e conciliação. O antigo e o novo, as doutrinas opostas formam um bloco, e o leitor profano não vê o que nele há de adquirido e de passado; sente-se num mundo mágico onde nada nunca está terminado, onde os pensamentos mortos persistem, e onde aqueles que julgávamos incompatíveis se mesclam.

Por certo, nesse ponto é preciso levar em conta a nossa ignorância: se vissemos o pensamento ocidental tão sobranceiramente e de tão longe como o da Índia e da China, talvez ele também nos desse a impressão de repetição, de eterna reinterpretação, de traição hipócrita, de mudança involuntária e não-dirigida. No entanto esse sentimento a respeito do Oriente persiste nos conhecedores. Masson-Oursel dizia da Índia: "Lidamos aqui com um mun-

do imenso, sem unidade alguma, em que nada aparece em algum momento de uma forma inteiramente nova, em que nada daquilo que julgaríamos 'superado' tampouco é abolido, caos de grupos humanos, selva inextricável de religiões díspares, pululamento de doutrinas." Um autor chinês contemporâneo escreve³: "Em certos escritos filosóficos, tais como os de Mêncio ou de Hsün-Tsé, encontramos um raciocínio e alguns argumentos sistemáticos. Porém, comparados aos escritos filosóficos do Ocidente, ainda não são suficientemente articulados. É verdade que os filósofos chineses tinham o hábito de expressar-se por aforismos, apotegmas ou alusões e apólogos... As palavras e os escritos dos filósofos chineses são tão inarticulados que seu poder de sugestão não tem limites... As breves sentenças dos *Analectos* de Confúcio e da filosofia de Lao-Tsé não são simplesmente conclusões cujas premissas estão perdidas... Podemos reunir todas as idéias contidas no *Lao-Tsé* e anotá-las num novo livro de cinco mil ou mesmo de quinhentas mil palavras. Que seja bem ou malfeito, tratar-se-á de um novo livro. Poderemos confrontá-lo página por página com o *Lao-Tsé* original; talvez ajude muito para compreendê-lo, mas nunca o poderá substituir. Kuo-Siang... é um dos grandes comentadores de Chuang-Tsé. Seu comentário constitui por sua vez um livro clássico da literatura taoísta. Transcreve as alusões e as metáforas de Chuang-Tsé em forma de raciocínios e de argumentos... Mas, entre o estilo sugestivo deste e o estilo articulado de Kuo-Siang, ainda podemos nos perguntar: qual é o melhor? Um monge da escola budista Tch'an ou Zen de um período posterior disse um dia: 'Todos dizem que Kuo-Siang escreveu um comentário sobre Chuang-Tsé; quanto a mim, gostaria de dizer que foi Chuang-Tsé quem escreveu um comentário sobre Kuo-Siang.'"

É certo que os temas cristãos têm-se mantido durante os últimos vinte séculos da filosofia ocidental. E talvez, mais uma vez, seja preciso, como disseram⁴, estar *dentro* de uma civilização para perceber, sob a aparência de estagnação, o movimento e a história. Entretanto é difícil fazer uma comparação entre a duração do cristianismo no Ocidente e a do confucionismo na China. O cris-

3. Fong YEOU-LAN, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, pp. 32-35.

4. C. LÉVI-STRAUSS.

tianismo que persiste entre nós não é uma filosofia; é a narração e a meditação de uma experiência, de um conjunto de acontecimentos enigmáticos que, por si sós, reclamavam várias elaborações filosóficas, e com efeito não cessaram de suscitar *algumas* filosofias, mesmo quando se reconhecia um privilégio a uma delas. Os temas cristãos são fermentos, não relíquias. Teremos algo comparável à profusão de apócrifos na tradição confuciana, ao amálgama dos temas no neotaoísmo dos séculos III e IV depois de Cristo, a esses loucos empreendimentos de recenseamento integral e de conciliação aos quais se dedicaram gerações de letrados chineses, a essa ortodoxia filosófica que durará de Chu Hi (1130-1200) até a supressão dos exames em 1905? E, se entrarmos no conteúdo das doutrinas — como conviria, pois afinal as formas exteriores da filosofia chinesa devem-se à relação do homem com o mundo que ela expressa —, porventura alguma doutrina ocidental ensinou uma concordância tão rigorosa entre o microcosmo e o macrocosmo, fixou para cada coisa e cada homem, sem sequer a escapatória do desprezo estóico, um lugar e um nome que são *os seus*, definiu a "correção" como virtude cardeal? Temos a impressão de que os filósofos chineses não entendem do mesmo modo que os do Ocidente a própria idéia de compreender ou de conhecer, não se propõem a gênese intelectual do objeto, não procuram *apreendê-lo*, mas apenas evocá-lo em sua perfeição primordial; e é por isso que sugerem, é por isso que é impossível distinguir neles o comentário e o comentado, o envolvente e o envolvido, o significante e o significado; é por isso que, neles, o conceito é tanto alusão ao aforismo quanto o aforismo alusão ao conceito.

Se isso é verdade, como descobrir um perfil, um devir, uma história nessa ontologia e nesse tempo inarticulados? Como delimitar a contribuição de cada filósofo, quando gravitam todos em torno do mesmo mundo imemorial que não procuram pensar, mas somente tornar presente? A relação do filósofo chinês com o mundo é uma fascinação e não se pode entrar nela pela metade: ou nos iniciamos — por intermédio da história, dos costumes, da civilização — e a filosofia chinesa torna-se então uma das superestruturas, sem verdade interna, desse prodígio histórico; ou devemos renunciar a compreender. Como tudo quanto o homem fabrica ou institui, a Índia e a China têm um imenso interesse. Porém, como todas as instituições, estas esperam de nós o discernimento de seu

sentido verdadeiro; não o concedem a nós inteiramente. A China e a Índia não estão em plena posse do que dizem. Falta-lhes, para ter filosofias, procurar *apreender-se* a si mesmas e a tudo o mais...

Estas observações, hoje banais, não dirimem contudo a questão. Vêm-nos de Hegel. Foi ele quem inventou "ultrapassar" o Oriente "compreendendo-o"; foi ele quem opôs ao Oriente a idéia ocidental da verdade, aquela do conceito como reconquista total do mundo em sua variedade, e definiu o Oriente como um fracasso no *mesmo empreendimento*. Vale a pena lembrar os termos da condenação antes de decidir se podemos adotá-la.

O pensamento do Oriente é efetivamente filosofia para Hegel, no sentido em que nele o espírito aprende a libertar-se da aparência e da vaidade. Mas, como muitas outras esquisitices do mundo humano, como as Pirâmides, ele somente é filosofia em si, ou seja, nele o filósofo lê o prenúncio do espírito, que não está aí em seu estado de consciência ou de pureza. Pois o espírito ainda não é espírito enquanto está separado, colocado acima das aparências: esse pensamento abstrato tem por contrapartida o pululamento das aparências não-dominadas. De um lado, pois, temos uma intuição "que nada vê", um pensamento "que nada pensa", o Uno incorpóreo, a substância eterna, calma, imensa, um recolhimento incomparável, o nome místico de Deus, a sílaba *om*, indefinidamente murmurada — isto é, o inconsciente e o vazio. E, do outro lado, uma massa de detalhes absurdos, de cerimônias extravagantes, de inventários infinitos, de enumerações desmedidas, uma técnica astuciosa do corpo, da respiração e dos sentidos da qual se espera tudo, a adivinhação dos pensamentos do outro, a força do elefante, a coragem do leão e a velocidade do vento. Encontramos nos faquires — como nos cínicos da Grécia e nos frades mendicantes do cristianismo — uma "profunda abstração das relações exteriores", mas ela mesma provocante, vistosa, pitoresca. Em parte alguma há mediação, ou passagem do interior para o exterior e volta para si do exterior. A Índia ignora "a irradiação da noção no finito", sendo por isso que esse pressentimento do espírito termina em "puerilidade"⁵.

5. HEGEL, *História da Filosofia*.

Quanto à China, ela tem uma história; distingue a barbárie da cultura e progride deliberadamente de uma para a outra, mas é "uma cultura que se estabiliza no interior de seu princípio" e não se desenvolve mais além. Num nível diferente do da Índia, mantém o diálogo imediato e paralisante entre o interior e o exterior, entre o universal e uma sabedoria prosaica, e vemo-la procurar o segredo do mundo numa escama de tartaruga, praticar um direito formalista e sem crítica moral. "Nunca ocorrerá ao espírito de um europeu colocar tão perto da abstração as coisas sensíveis."⁶ O pensamento passa sem proveito da abstração para o sensível, e enquanto isso não evolui, não amadurece.

Nem sequer digamos, acrescenta Hegel, que o pensamento oriental é religião; é tão alheio à religião em *nosso* sentido quanto à filosofia, e pelas mesmas razões. A religião do Ocidente supõe "o princípio da liberdade e da individualidade"; passou pela experiência da "subjetividade reflexiva", do espírito para o trabalho sobre o mundo. O Ocidente aprendeu que é o mesmo para o espírito apreender-se e sair de si, fazer-se e negar-se. O pensamento oriental nem sequer entrevê essa negação que realiza; está fora do alcance das nossas categorias, nem teísmo, nem ateísmo, nem religião, nem filosofia. Brama, Vishnu, Xiva não são indivíduos, nem o código e o emblema de situações humanas fundamentais, e o que a Índia conta sobre eles não tem a potência de significação inesgotável dos mitos gregos ou das parábolas cristãs. São quase entidades ou filosofemas, e os chineses se gabam de ter a civilização menos religiosa e mais filosófica de todas. Na verdade, ela não é mais filosófica do que religiosa, por não conhecer o trabalho do espírito no contato do mundo imediato. O pensamento do Oriente é portanto original: entrega-se a nós apenas se esquecermos as formas terminais de nossa cultura. Mas temos meios de compreendê-lo em nosso passado individual ou coletivo; ele reside na região indecisa onde *ainda não* há religião e *ainda não* há filosofia; é o impasse do espírito imediato que soubemos evitar. É assim que Hegel ultrapassa-o incorporando-o, como pensamento aberrante ou atípico, no verdadeiro devir do espírito.

6. *Ibid.*

Essas idéias de Hegel estão em toda parte: quando definimos o Ocidente pela invenção da ciência ou pela do capitalismo, é sempre nele que nos inspiramos; pois o capitalismo e a ciência só podem definir uma civilização quando são compreendidos como “ascese no mundo” ou “trabalho do negativo”, e a censura que se faz ao Oriente é sempre tê-los ignorado.

Assim o problema está claríssimo: Hegel e seus seguidores não reconhecem ao pensamento oriental a dignidade filosófica senão tratando-o como uma remota aproximação do conceito. Nossa idéia do saber é tão exigente que coloca qualquer outro tipo de pensamento na alternativa de submeter-se como primeiro esboço do conceito, ou desqualificar-se como irracional. Ora, a questão está em saber se podemos, como Hegel, pretender esse saber absoluto, esse universal concreto cujo caminho o Oriente fechou para si. Se não o possuímos efetivamente, é toda a nossa avaliação das outras culturas que é preciso rever.

Mesmo no fim de sua carreira, justamente quando expõe a *crise do saber ocidental*, Husserl escreve que “a China... a Índia... são espécimes empíricos ou antropológicos”⁷. Parece, pois, continuar o caminho de Hegel. Porém, se mantém a filosofia ocidental em seu privilégio, não é em virtude de um direito que esta teria, e como se possuísse numa evidência absoluta os princípios de qualquer cultura possível — é em nome de um fato, e para assinalar-lhe uma tarefa. Husserl admitiu que todo pensamento faz parte de um conjunto histórico ou de um “mundo vivido”; em princípio, portanto, todos eles são “espécimes antropológicos”, e nenhum tem direitos particulares. Admite também que as culturas ditas primitivas desempenham importante papel na exploração do “mundo vivido”, oferecendo-nos variações desse mundo sem as quais permaneceríamos enleados em nossos preconceitos e nem sequer veríamos o sentido da nossa própria vida. Mas não deixa de ser verdade o fato de que justamente o Ocidente inventou uma idéia da verdade que o obriga e o autoriza a compreender as outras cultu-

7. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Tradução francesa, *Les études philosophiques*, abril-junho de 1949, p. 140.

ras, e portanto a recuperá-las como momentos de uma verdade total. De fato, houve essa miraculosa reviravolta de uma formação histórica sobre si mesma, pela qual o pensamento ocidental emergiu de sua particularidade e de sua “localidade”. Presunção, intenção que ainda esperam a sua realização. Se o pensamento ocidental é o que pretende ser, é preciso que o prove compreendendo todos os “mundos vividos”, que ateste realmente a sua significação única mais além dos “espécimes antropológicos”. A idéia da filosofia como “ciência rigorosa” — ou como saber absoluto — reaparece então aqui, mas doravante com um ponto de interrogação. Husserl dizia em seus últimos anos: “A filosofia como ciência rigorosa, o sonho está realmente acabado.”⁸ O filósofo já não pode, em consciência, prevalecer-se de um pensamento absolutamente radical, nem se arrogar a posse intelectual do mundo e o rigor do conceito. O controle de si e de todas as coisas continua a ser sua tarefa, mas nunca a acaba completamente, pois doravante deve prosseguir-la através do campo dos fenômenos cujo domínio não lhe é assegurado antecipadamente por nenhum *a priori* formal.

Husserl o compreendera: o nosso problema filosófico é abrir o conceito sem o destruir.

Há algo de insubstituível no pensamento ocidental: o esforço de conceber, o rigor do conceito permanecem exemplares, mesmo que nunca esgotem o que existe. Uma cultura é julgada pelo grau de sua transparência, pela consciência que tem de si mesma e das outras. Nesse aspecto, o Ocidente (em sentido lato) continua sistema de referência: foi ele que inventou os meios teóricos e práticos de uma tomada de consciência, que abriu o caminho da verdade.

Mas essa posse de si mesmo e do verdadeiro, que só o Ocidente tomou por tema, apresenta-se contudo aos sonhos das outras culturas, e, mesmo no Ocidente, não está consumada. Isso que aprendemos sobre as relações históricas entre a Grécia e o Oriente, e, inversamente, tudo o que descobrimos de “ocidental” no pensamento oriental (uma sofística, um ceticismo, elementos de dialética, de lógica), nos proíbe de traçar uma fronteira geográfica entre

8. “*Die Philosophie als strenge Wissenschaft, — der Traum ist ausgeträumt.*” Husserliana, tomo VI, p. 508.

a filosofia e a não-filosofia. A filosofia pura ou absoluta, em cujo nome Hegel exclui o Oriente, exclui também boa parte do passado ocidental. Talvez até, aplicado rigorosamente, o critério só pou-passe Hegel.

E sobretudo, como dizia Husserl, já que o Ocidente tem de justificar seu valor de "entelêquia histórica" mediante novas criações, já que também ele é uma criação histórica, mas prometida à pesada tarefa de compreender as outras, seu próprio destino é reexaminar até sua idéia da verdade e do conceito, e todas as instituições — ciências, capitalismo e, por que não, complexo de Édipo — que, direta ou indiretamente, são aparentadas à sua filosofia. Não necessariamente para destruí-las, mas para enfrentar a crise que atravessam, para reencontrar a origem de que derivam e à qual deveram sua longa prosperidade. Nessa perspectiva, as civilizações que não possuem nosso equipamento filosófico ou econômico reasumem um valor de ensino. Não se trata de ir buscar a verdade ou a salvação naquilo que está aquém da ciência ou da consciência filosófica, nem de transportar inalterados para a nossa filosofia fragmentos de mitologia; porém, diante dessas variantes de humanidade de que estamos tão longe, de adquirir o sentido dos problemas teóricos e práticos com que se confrontam as nossas instituições, de redescobrir o campo de existência onde nasceram e que seu longo sucesso nos fez esquecer. A "puerilidade" do Oriente tem algo para nos ensinar, ainda que fosse a estreiteza de nossas idéias adultas. Entre o Oriente e o Ocidente, como entre a criança e o adulto, a relação não é a da ignorância com o saber, da não-filosofia com a filosofia; ela é muito mais sutil, admite, da parte do Oriente, todas as antecipações, todas as "prematurações". A unidade do espírito humano não se realizará por adesão simples e subordinação da "não-filosofia" à filosofia verdadeira. Ela já existe nas relações laterais de cada cultura com as outras, nos ecos que uma desperta na outra.

Cumpriria aplicar ao problema da universalidade filosófica o que nos contam os viajantes de suas relações com as civilizações estrangeiras. As fotografias da China dão-nos a impressão de um universo impenetrável, se nos detivermos no pitoresco — isto é, justamente em *nossa* visão, em *nossa* idéia da China. Se, em contrapartida, uma fotografia tenta simplesmente apreender os chineses vivendo em conjunto, paradoxalmente eles começam a viver para

nós, e os compreendemos. Se pudéssemos apreender em seu movimento histórico e humano as doutrinas que parecem rebeldes ao conceito, mesmo nelas encontraríamos uma variante das relações do homem com o ser que nos esclareceria sobre nós mesmos, e como que uma universalidade oblíqua. As filosofias da Índia e da China procuraram, mais do que dominar a existência, ser o eco ou o ressoador de nossa relação com o ser. A filosofia ocidental pode aprender com elas a reencontrar a relação com o ser, a opção inicial de que nasceu, a medir as possibilidades para as quais nos fechamos tornando-nos "ocidentais" e, talvez, reabri-las.

É por isso que devemos fazer o Oriente comparecer ao museu das filosofias célebres, e, não podendo dar-lhe todo o espaço que um estudo detalhado exigiria, preferimos às generalidades algumas amostras um tanto precisas, nas quais o leitor discernirá talvez a secreta, a surda contribuição do Oriente à filosofia.

III. Cristianismo e filosofia

A confrontação com o cristianismo é uma das provas em que a filosofia melhor revela a sua essência. Não que haja, de um lado, o cristianismo unânime e, do outro, a filosofia unânime. Pelo contrário, o que mais impressionou na famosa discussão travada sobre esse tema há vinte e cinco anos⁹ foi que se adivinhava atrás do debate sobre a noção de filosofia cristã ou sobre a existência de filosofias cristãs um outro debate mais profundo sobre a natureza da filosofia, e nesse ponto nem todos os cristãos estavam do mesmo lado, nem os não-cristãos.

E. Gilson e J. Maritain diziam que a filosofia não é cristã em sua *essência*, que o é somente em seu *estado*, pela mistura num mesmo tempo e finalmente num mesmo homem do pensamento e da vida religiosa, e, nesse sentido, não estavam tão longe de E. Bréhier, que separava a filosofia como sistema rigoroso de noções e o cristianismo como revelação de uma história sobrenatural do homem, e concluía, de sua parte, que nenhuma filosofia enquanto

9. "La notion de philosophie chrétienne." *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. Sessão de 21 de março de 1931.

filosofia pode ser cristã. Em contrapartida, quando L. Brunschvicg, pensando em Pascal e em Malebranche, reservava a possibilidade de uma filosofia que constataste a discordância entre a existência e a idéia, e assim sua própria insuficiência, e por isso introduzisse ao cristianismo como interpretação do homem e do mundo existentes, ele não estava tão longe de M. Blondel, para quem a filosofia *era* o pensamento apercebendo-se de que não pode “concluir”, observando e tateando em nós e fora de nós uma realidade cuja fonte não é a consciência filosófica. Passado um certo ponto de maturidade, de experiência e de crítica, o que separa ou reúne os homens não é tanto os termos ou a fórmula final de suas convicções, mas antes, cristãos ou não, a maneira pela qual tratam sua própria dualidade e organizam em si mesmos as relações entre o nocial e o real.

A verdadeira questão, que está no fundo do debate sobre a filosofia cristã, é aquela da relação entre a essência e a existência. Admitiremos uma essência da filosofia, um saber filosófico puro, que no homem está comprometido com a vida (aqui a vida religiosa), mas permanece contudo o que é, estrita e diretamente comunicável, verbo eterno que ilumina todos os homens que vêm a este mundo, ou então diremos, pelo contrário, que a filosofia é radical justamente porque aprofunda, sob o que parece ser imediatamente comunicável, sob os pensamentos disponíveis e o conhecimento por idéias, e revela entre os homens, assim como entre os homens e o mundo, um vínculo que é anterior à idealidade, e que a funda?

Verificar-se-ia, seguindo minuciosamente a discussão de 1931, que essa questão rege a da filosofia cristã. Uns, tendo colocado, na ordem dos princípios, das noções e do possível, a autonomia da filosofia e a da religião, admitem, quando se voltam para os fatos ou para a história, uma contribuição religiosa em filosofia, seja a idéia de criação, seja a de subjetividade infinita, seja a de desenvolvimento e de história. Há portanto, apesar das essências, troca entre a religião e a razão, o que deixa a questão totalmente aberta, já que afinal, se o que pertence à fé pode fazer pensar (a menos que a fé seja aqui apenas a ocasião de uma tomada de consciência possível sem ela), cumpre confessar que a fé desvela certos lados do ser, que o pensamento, que os ignora, não “conclui”, e que as “coisas não-vistas” da fé e as evidências da razão não se deixam delimitar como dois *domínios*. Se, pelo contrário, com E. Bré-

hier, formos direto à história para mostrar que não houve filosofia que fosse cristã, não chegaremos a essa conclusão senão rejeitando como alheias à filosofia as noções de origem cristã que são empecilho, ou procurando a qualquer preço seus antecedentes fora do cristianismo, o que prova suficientemente que nos referimos aqui a uma história preparada e fragmentada em planos, segundo a idéia da imanência filosófica. Assim, ou coloca-se uma questão de fato — mas, no terreno da história “pura”, a filosofia cristã só pode ser afirmada ou negada de uma maneira inteiramente nominal, e o pretensão juízo de fato apenas será categórico se envolver uma concepção da filosofia —, ou então se coloca abertamente a questão em termos de essências, e então tudo deverá ser recomeçado quando se passar daí para a ordem dos mistos e das filosofias existentes. Nos dois casos, não atingimos o problema, que só existe para um pensamento histórico-sistemático, capaz de aprofundar sob as essências, de fazer o vaivém entre elas e os fatos, de contestar as essências pelos fatos e os “fatos” pelas essências, e, em particular, de questionar a sua própria imanência.

Para esse pensamento “aberto”, num certo sentido, mal a questão é colocada, ela é resolvida. Uma vez que ele não considera as suas “essências” exatamente como a medida de todas as coisas, uma vez que não crê tanto em essências quanto em nós de significações que serão desfeitos e refeitos de outra maneira numa nova rede do saber e da experiência, e apenas subsistirão como seu passado, não se vê em nome de que esse pensamento de bases instáveis recusaria o nome de filosofia a modos de expressão indiretos ou imaginativos, e o reservaria às doutrinas do Verbo intemporal e imanente, elas mesmas postas acima de qualquer história. Logo, sem dúvida alguma existe uma filosofia cristã, como existe uma filosofia romântica ou uma filosofia francesa, e incomparavelmente mais extensa, já que contém, além destas duas, tudo quanto se pensou no Ocidente desde há vinte séculos. Como furtar ao cristianismo, para atribuí-las a uma razão “universal” e sem terra natal, idéias tais como as de história, de subjetividade, de encarnação, de finitude positiva?...

O que não fica decidido com isso — e cria o verdadeiro problema da filosofia cristã — é a relação desse cristianismo instituído, horizonte mental ou matriz de cultura, com o cristianismo efetivamente vivido e praticado numa fé positiva. É muito diferente

encontrar um sentido e um mérito histórico imenso para o cristianismo e assumi-lo em caráter pessoal. Dizer sim ao cristianismo como fato de cultura ou de civilização é dizer sim a Santo Tomás, mas também a Santo Agostinho, e a Occam, e a Nicolau de Cusa, e a Pascal e a Malebranche, e esse assentimento não nos custa um milésimo da dificuldade que cada um deles teve de enfrentar para ser impecavelmente ele mesmo. As lutas que travaram, por vezes na solidão e até na morte, a consciência filosófica as transmuda no universo benevolente da cultura. Mas justamente porque os compreende a todos, o filósofo ou o historiador não é um deles. O historiador aliás concede a mesma atenção e os mesmos infinitos cuidados a um caco de cerâmica, a devaneios informes, a rituais absurdos. Para ele trata-se apenas de saber de que o mundo é feito e de que o homem é capaz, não de se deixar queimar por tal proposição ou degolar por tal verdade. O cristianismo de que é repleta a nossa filosofia é, para o filósofo, o emblema mais impressionante da superação de si mesmo por si mesmo. Para si mesmo o cristianismo não é um símbolo, é a verdade. Num sentido, é maior a tensão (porque é menor a distância) entre o filósofo que compreende tudo a título de interrogação humana, e a prática estreita e profunda da própria religião que ele "compreende", do que entre um racionalismo que pretendia explicar o mundo e uma fé que a seus olhos não passava de contra-senso.

Há portanto novo conflito entre filosofia e cristianismo, mas é um conflito que reencontramos no interior do mundo cristão e de cada cristão como conflito entre o cristianismo "compreendido" e o cristianismo vivido, entre o universal e a opção. No interior da filosofia também, quando ela tropeça no maniqueísmo do engajamento. A relação complexa entre a filosofia e o cristianismo só ficaria clara se comparássemos um cristianismo e uma filosofia interiormente atribulados pela mesma contradição.

A "paz tomista" e a "paz cartesiana", a coexistência inocente da filosofia com o cristianismo considerados como duas ordens positivas ou duas verdades, mascaram-nos ainda o conflito secreto de cada qual consigo mesmo e com o outro e as relações tormentosas daí resultantes.

Se a filosofia é uma atividade que se basta a si mesma, que começa e se conclui com a apreensão do conceito, e a fé um assentimento às coisas não-vistas e dadas a crer pelos textos revelados,

a diferença entre elas é demasiado profunda para que possa mesmo haver conflito. Haverá conflito quando a adequação racional se apresentar como exaustiva. Mas se entretanto a filosofia reconhecer, mais além dos possíveis de que é juiz, uma ordem do mundo atual cujo detalhe prende-se à experiência, e se tomarmos o dado revelado por uma experiência sobrenatural, não haverá rivalidade entre a fé e a razão. O segredo de seu acordo está no pensamento infinito, o mesmo quando concebe os possíveis e quando cria o mundo atual. Não temos acesso a tudo quanto é pensado por esse pensamento infinito, e seus decretos só nos são conhecidos por seus efeitos. Logo, não temos condições de compreender a unidade da razão e da fé. O certo é que ela se faz em Deus. A razão e a fé estão assim num estado de equilíbrio indiferente. Causou espanto algumas vezes ver Descartes, depois de ter definido tão escrupulosamente a luz natural, aceitar sem dificuldade uma *outra luz*, como se, havendo duas, pelo menos uma delas não se tornasse relativa obscuridade. Mas a dificuldade não é maior — e não é resolvida de outra maneira — do que a de admitir a distinção que o entendimento faz entre a alma e o corpo, e, por outro lado, a união substancial deles: há o entendimento, e suas distinções soberanas, e há o homem existente, o entendimento secundado pela imaginação e unido a um corpo, que conhecemos pelo uso da vida porque somos este homem, e as duas ordens são uma só porque o mesmo Deus é garantia das essências e fundamento da nossa existência. Nossa dualidade se reflete e se supera nele como aquela de seu entendimento e de sua vontade. Não nos cabe compreender como. A transparência absoluta de Deus dá-nos a certeza do fato, e podemos, devemos, quanto a nós, respeitar a diferença das ordens e viver em paz nos dois planos.

Porém esse acordo é instável. Se realmente o homem está inserido nas duas ordens, a conexão delas faz-se nele também, e ele deve saber algo sobre ela. Suas relações filosóficas com Deus e suas relações religiosas devem ser do mesmo tipo. É preciso que a filosofia e a religião simbolizem. Tal é, a nosso ver, o significado da filosofia de Malebranche. O homem não pode ser de um lado "autômato espiritual", de outro o sujeito religioso que recebe a luz sobrenatural. Em seu entendimento, reencontram-se as estruturas e as descontinuidades da vida religiosa. O entendimento é, na ordem natural, uma espécie de contemplação, é visão em Deus. Mes-

mo na ordem do saber, não somos a nossa própria luz, nem a fonte das nossas idéias. Somos a nossa alma, mas não temos a idéia dela; temos com ela apenas o contato obscuro do sentimento. Tudo quanto pode haver de luz e de ser intencional em nós provém de nossa participação em Deus; não temos o poder de conceber, toda a nossa iniciativa no conhecimento é dirigir — é o que se chama “atenção” — uma “oração natural” ao Verbo, que somente se obrigou a ouvi-la sempre. O que é nosso é essa invocação e a experiência passiva dos acontecimentos cognoscentes que daí resultam — nos termos de Malebranche, a “percepção”, o “sentimento”. Nossa também é essa pressão atual e mais viva da extensão inteligível sobre a nossa alma, que faz com que acreditemos ver o mundo: de fato, não vemos o mundo em si, essa aparência é nossa ignorância de nós mesmos, da nossa alma, da gênese de suas modalidades, e tudo quanto há de verdadeiro na experiência que temos do mundo é a certeza de princípio de um mundo atual e existente para além do que vemos, dependentemente do qual Deus nos faz ver aquilo que vemos. A menor percepção sensível é, pois, uma “revelação natural”. O conhecimento natural é partilhado entre a idéia e a percepção, como a vida religiosa entre a luz da vida mística e o claro-escuro dos textos revelados. É somente porque tal conhecimento obedece a leis, e porque Deus, em outros termos, não intervém nele senão mediante vontades gerais, que podemos dizer que é natural. Porém o critério não é absoluto. Se o conhecimento natural é tecido de relações religiosas, o sobrenatural imita em contrapartida a natureza. É possível esboçar uma espécie de dinâmica da Graça, entrever leis, uma Ordem segundo as quais o Verbo encarnado exerce o mais das vezes a sua mediação. À clivagem longitudinal da filosofia, domínio do entendimento puro, e do mundo criado e existente, Malebranche substitui uma clivagem transversal, e distribui entre a razão e a religião as mesmas estruturas típicas da luz e do sentimento, do ideal e do real. Os conceitos da filosofia natural invadem a teologia, os conceitos religiosos invadem a filosofia natural. Não nos restringimos a evocar o infinito, incompreensível para nós, no qual se unificariam ordens para nós distintas. As articulações da natureza subsistem apenas pela ação de Deus; quase todas as intervenções da Graça sujeitam-se a regras. Deus enquanto causa é necessário para cada idéia que pensamos, e Deus enquanto luz manifesta em quase todas as suas vontades. Nunca

se esteve tão próximo do programa agostiniano: “A verdadeira religião é a verdadeira filosofia, e, por sua vez, a verdadeira filosofia é a verdadeira religião.”

Assim Malebranche procura pensar a relação entre a religião e a filosofia, em vez de aceitá-la como um fato de que nada há a dizer. Mas pode a identidade ser a fórmula dessa relação? Consideradas contraditórias, razão e fé coexistem sem dificuldade. Assim também, e inversamente, tão logo as identificamos, entram em rivalidade. Entre a revelação e a oração naturais, que pertencem a todos, e a revelação e a oração sobrenatural que inicialmente só foram ensinadas a alguns, entre o Verbo eterno e o Verbo encarnado, entre o Deus que vemos assim que abrimos os olhos e o Deus dos Sacramentos e da Igreja, que é preciso ganhar e merecer pela vida sobrenatural, entre o Arquiteto que adivinhamos em suas obras e o Deus de amor que só é alcançado na cegueira do sacrifício, a comunidade das categorias acentua a discordância. É essa mesma discordância que será preciso tomar por tema se quisermos fazer uma filosofia cristã; é nela que será preciso procurar a articulação entre a fé e a razão. Nisso nos afastaríamos de Malebranche, mas também nos inspiraríamos nele: pois se ele transmite à religião algo da luz racional, e no limite as identifica num único universo de pensamento, se estende à religião a positividade do entendimento, anuncia também a invasão das inversões religiosas no nosso ser racional; introduz nele o pensamento paradoxal de uma loucura que é sabedoria, de um escândalo que é paz, de uma dádiva que é ganho.

Qual seria então a relação entre filosofia e religião? Maurice Blondel escrevia: “A filosofia escava nela e diante dela um vazio preparado não só para as suas descobertas posteriores e em seu próprio terreno, mas também para luzes e contribuições das quais ela mesma não é e não pode vir a ser a origem real.” A filosofia revela carências, um ser descentrado, a expectativa de uma superação; prepara, sem delas necessitar e sem as pressupor, opções positivas. É o negativo de um certo positivo, não um vazio qualquer, mas precisamente a carência daquilo que a fé proporcionará, e não fé disfarçada, e sim a premissa universalmente constatável de uma fé que permanece livre. Não se passa de uma para a outra nem por prolongamento nem por simples adjunção, e sim por uma inversão que a filosofia motiva sem a realizar.

Estará resolvido o problema? Ou, antes, não renascerá na sutura da filosofia negativa e da fé positiva? Se, como pretendia Blondel, a filosofia é universal e autônoma, como deixaria a uma decisão absoluta a responsabilidade das conclusões? Aquilo que esboça em pontilhado, em termos nocionais, na paz universal, apenas adquire pleno sentido no irreparável e na parcialidade de uma vida. Mas como ela não haveria de querer ser testemunha dessa passagem mesma? Como permaneceria no negativo e abandonaria o positivo a uma instância absolutamente diferente? Cumpre que ela mesma reconheça no espaço cheio o que desenhava antecipadamente em côncavo, e na prática ao menos algo do que foi visto pela teoria. A relação da filosofia com o cristianismo não pode ser a relação simples da negação com a posição, da interrogação com a afirmação: a interrogação filosófica comporta por si só suas opções vitais e, num certo sentido, mantém-se na afirmação religiosa. O negativo tem seu positivo, o positivo seu negativo, e justamente porque cada um tem em si mesmo seu contrário é que são capazes de passar um para o outro e desempenham perpetuamente na história o papel de irmãos inimigos. Será assim para sempre? Entre o filósofo e o cristão (quer se trate de dois homens, quer desses dois homens que cada cristão sente em si) haverá um dia uma verdadeira troca? Isso só seria possível, em nosso entender, se o cristão, ressaltando-se as fontes últimas de sua inspiração, das quais é o único juiz, aceitasse sem restrição a tarefa de mediação à qual a filosofia não pode renunciar sem se suprimir. É óbvio que estas linhas são responsabilidade exclusiva de seu signatário, e não dos colaboradores cristãos que tiveram a amabilidade de dar-lhe o seu concurso. Seria mal reconhecê-la criar o menor equívoco entre o sentimento deles e o do autor. Assim, estas linhas não devem ser consideradas uma introdução ao pensamento deles. São antes reflexões e questões que inserimos, para lhas submeter, à margem de seus textos.

Estes próprios textos, e nisso decerto seremos unânimes, dão-nos um viva idéia da diversidade das buscas cristãs. Lembram que o cristianismo alimentou mais de uma filosofia, independentemente do eventual privilégio de uma delas, que ele por princípio não comporta expressão filosófica única e exaustiva, e que nesse sentido, sejam quais forem as suas aquisições, a filosofia cristã nunca é *coisa feita*.

IV. O grande racionalismo

Cumpriria chamar de “pequeno racionalismo” aquele que se professava ou se discutia em 1900, e que era a explicação do Ser pela ciência. Supunha uma imensa Ciência já feita nas coisas, a qual a ciência efetiva alcançaria no dia de sua perfeição, e que nada mais nos deixaria para perguntar, pois toda pergunta judiciosa já recebera sua resposta. É-nos muito difícil reviver esse estado do pensamento, entretanto tão próximo. Mas é um fato que se sonhou com um momento em que o espírito, tendo encerrado numa rede de relações “a totalidade do real”, e como que em estado de repleção, ficaria daí em diante em repouso, ou já não teria senão de tirar as conseqüências de um saber definitivo, e de enfrentar, mediante alguma aplicação dos mesmos princípios, os derradeiros sobressaltos do imprevisível.

Tal “racionalismo” nos parece repleto de mitos: mito das *leis da natureza* situadas vagamente a meio caminho das normas e dos fatos, e *segundo as quais*, pensava-se, este mundo apesar de cego se construiu; mito da *explicação científica*, como se o conhecimento das relações, mesmo estendido a todo o observável, pudesse um dia transformar numa proporção idêntica e evidente a própria existência do mundo. A estes cumpriria acrescentar todos os mitos anexos que proliferavam nos limites da ciência, por exemplo, em torno das noções de vida e de morte. Era o tempo em que se perguntava com entusiasmo ou com angústia se o homem poderia criar a vida no laboratório, e em que os oradores racionalistas falavam de bom grado do “nada”, meio de vida diferente e mais calmo, que se gabavam de “atingir”, depois desta, como se atinge um destino suprasensível.

Mas não se pensava curvar-se a uma mitologia. Acreditava-se falar em nome da razão. A razão se confundia com o conhecimento das condições ou das causas: em toda a parte em que um condicionamento era desvelado, pensava-se ter feito toda questão calar-se, resolvido o problema da essência com o da origem, reconduzido o fato à obediência de sua causa. A questão entre ciência e metafísica estava somente em saber se o mundo é um único grande Processo submetido a um único “axioma gerador”, do qual bastaria, no final dos tempos, repetir a mística fórmula, ou se há, por exemplo, no ponto em que surge a vida, lacunas, descontinuidades

onde se pudesse alojar a potência antagonista do espírito. Cada conquista ou determinismo era uma derrota do sentido metafísico, cuja vitória exigia a "falência da ciência".

Se temos dificuldade de pensar esse racionalismo, é porque ele era desfigurado, irreconhecível, uma herança, e porque, de nossa parte, estamos ocupados com a tradição que aos poucos o foi construindo. Era o fósil do grande racionalismo, aquele do século XVII, rico de uma ontologia viva, que já definhara no século XVIII¹⁰, e do qual não restavam, no racionalismo de 1900, senão algumas formas exteriores.

O século XVII é o momento privilegiado em que o conhecimento da natureza e a metafísica julgaram encontrar um fundamento comum. Criou a ciência da natureza e no entanto não fez do objeto de ciência o cânone da ontologia. Admite que uma filosofia sobranceie a ciência, sem ser uma rival para ela. O objeto de ciência é um aspecto ou um grau do Ser; cabe-lhe o lugar que ocupa, talvez até seja por ele que aprendemos a conhecer o poder da razão. Mas tal poder não se esgota nele. De diferentes maneiras, Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche reconhecem, sob o encadeamento das relações causais, um outro tipo de ser, que lhe serve de base sem o romper. O Ser não é inteiramente abatido ou achatado no plano do Ser exterior. Há também o ser do sujeito ou da alma, e o ser de suas idéias, e as relações das idéias entre si, a relação interna de verdade, e este universo é tão grande como o outro, ou melhor, envolve-o, uma vez que, por mais estrito que seja o vínculo dos fatos exteriores, não existe um que explique a razão última do outro; eles participam juntos de um "interior" que a sua ligação manifesta. Todos os problemas que uma ontologia cientificista suprimirá ao instalar-se sem crítica no ser exterior como meio universal são, ao contrário, incessantemente colocados pela filosofia do século XVII. Como compreender que o espírito opere no corpo e o corpo no espírito, e mesmo o corpo no corpo, ou o espírito noutro espírito ou em si mesmo, se afinal, por mais rigoro-

10. O século XVIII é o maior exemplo de um tempo que não se expressa bem em sua filosofia. Seus méritos estão em outros pontos: em seu ardor, em sua paixão de viver, de saber e de julgar, em seu "espírito". Como bem mostrou Hegel, há, por exemplo, um segundo sentido de seu "materialismo" que o converte numa época do espírito humano, embora ele seja, ao pé da letra, uma fraca filosofia.

sa que seja a conexão das coisas particulares em nós e fora de nós, nenhuma delas nunca é em todos os aspectos a causa suficiente do que dela sai? De onde provém a coesão do todo? Cada um dos cartesianos a concebe de modo inteiramente diferente. Mas, em todos, os seres e as relações exteriores oferecem-se a uma investigação de suas premissas profundas. A filosofia não é sufocada por elas, nem obrigada, para conseguir um lugar, a contestar-lhes a solidez.

Essa extraordinária harmonia entre o exterior e o interior só é possível pela mediação de um *infinito positivo*, ou infinitamente infinito (já que qualquer restrição a um certo gênero de infinidade seria um germe de negação). É nele que se comunicam ou se unem uma à outra a existência efetiva das coisas *partes extra partes* e a extensão pensada por nós, que, pelo contrário, é contínua e infinita. Se há, no centro e como que no núcleo do Ser, um infinitamente infinito, todo ser parcial direta ou indiretamente o pressupõe, e em contrapartida está real ou eminentemente contido nele. Todo tipo de relações que podemos ter com o Ser deve ser aí simultaneamente fundado. Em primeiro lugar, nossa idéia da verdade, que justamente nos levou ao infinito e portanto não pode ser questionada por ele. Depois, todas as noções vivas e confusas que os sentidos nos dão das coisas existentes. Por mais diversos que possam ser esses dois gêneros de conhecimento, é preciso que tenham uma origem única, e que mesmo o mundo sensível, descontínuo, parcial e mutilado, seja finalmente compreendido, a partir da nossa organização corporal, como caso particular das relações interiores de que é feito o espaço inteligível.

A idéia do infinito positivo é portanto o segredo do grande racionalismo, e este só perdurará enquanto ela estiver em vigor. Descartes entreveira num lampejo a possibilidade de um pensamento negativo. Descrevera o espírito como um ser que não é *nem* uma matéria sutil, *nem* um sopro, *nem* alguma coisa existente, e que permanece ele próprio na ausência de qualquer certeza positiva. Medira com o olhar esse poder de fazer e de não fazer que, dizia ele, não comporta grau, sendo pois infinito tanto no homem quanto em Deus, e infinito de negação, já que, numa liberdade que é tanto fazer quanto não fazer, a posição nunca poderá ser senão negação negada. É por isso que Descartes é mais moderno do que os cartesianos, que antecipa as filosofias da subjetividade e do negativo. Mas, nele, isso é apenas um começo, e ele supera a negatividade

sem volta quando formula afinal que a idéia do infinito precede nele a do finito, e que todo pensamento negativo é uma sombra nessa luz. Sejam quais forem as suas diferenças em outros pontos, neste os cartesianos serão unânimes. Malebranche dirá cem vezes que o nada “não tem propriedades” ou “não é visível”, e que assim não há nada a dizer desse nada. Leibniz se perguntará por que há “alguma coisa em vez de nada”, por um instante colocará o nada diante do Ser, mas esse recuo aquém do Ser, essa evocação de um nada possível é, para ele, como que uma prova pelo absurdo; é apenas o fundo, o mínimo de sombra necessária para ressaltar a produção soberana do Ser por si mesmo. Enfim, a determinação que “é negação” de Spinoza, compreendida mais tarde no sentido de uma potência determinante do negativo, nele não pode ser senão uma maneira de salientar a imanência das coisas determinadas à substância igual a si mesma e positiva.

Jamais, desde então, reencontraremos essa harmonia entre a filosofia e a ciência, esse desembaraço em superar a ciência sem a destruir, em limitar a metafísica sem a excluir. Mesmo alguns de nossos contemporâneos que se dizem e são cartesianos dão ao negativo uma função filosófica totalmente diferente, sendo esta a razão de não conseguirem reencontrar o equilíbrio do século XVII. Descartes dizia que Deus é concebido por nós, não compreendido, e esse *não* expressava uma privação em nós e um defeito. O cartesiano moderno¹¹ traduz: o infinito é tanto *ausência* quanto *presença*, o que é fazer o negativo entrar, e o homem como testemunha, na definição de Deus. Léon Brunschvicg admitia tudo de Spinoza, exceto a ordem descendente da *Ética*: o primeiro livro, dizia ele, não é mais primeiro do que o quinto; a *Ética* deve ser lida em círculo, e Deus pressupõe o homem como o homem pressupõe Deus. Talvez isso seja, ou seguramente seja, tirar do cartesianismo a “sua verdade”. Mas uma verdade que ele mesmo não possuiu. Há uma maneira inocente de pensar *a partir* do infinito, que fez o grande racionalismo e que nada nos fará reencontrar.

Que não se veja nostalgia nestas palavras. A não ser aquela, preguiçosa, de um tempo em que o universo mental não estava dilacerado, e em que o mesmo homem podia, sem concessões nem

11. F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*.

artifício, dedicar-se à filosofia, à ciência (e, se o desejasse, à teologia). Mas essa paz, essa indivisão só podiam perdurar enquanto se permanecia na entrada dos três caminhos. Não é uma decadência o que nos separa do século XVII, é um progresso de consciência e de experiência. Os séculos seguintes aprenderam que a harmonia entre os nossos pensamentos evidentes e o mundo existente não é tão imediata, nunca é irrecorrível, que as nossas evidências nunca podem vangloriar-se de reger todo o desenvolvimento posterior do saber, que as consequências refluem para os “princípios”, que é preciso nos prepararmos para refundir até as noções que podíamos julgar “primeiras”, que a verdade não é obtida por composição, indo do simples ao complexo e da essência às propriedades, que não podemos nem poderemos instalar-nos no centro dos seres físicos e mesmo matemáticos, que é preciso investigá-los Tateando, pelo exterior, abordá-los por procedimentos oblíquos, interrogá-los como pessoas. A própria convicção de apreender na evidência interior os princípios segundo os quais um entendimento infinito concebeu ou concebe o mundo, que sustentara o empreendimento dos cartesianos e por muito tempo parecera justificada pelos progressos da ciência cartesiana, em dado momento deixou de ser um estimulante do saber para tornar-se a ameaça de uma nova escolástica. Então era realmente preciso modificar os princípios, reconduzi-los à ordem de “idealizações”, justificadas enquanto animam a busca, desqualificadas quando a paralisam; aprender a adequar o nosso pensamento a essa existência que, diria Kant, não é um predicado, remontar, para superá-lo, às origens do cartesianismo, redescobrir a lição desse ato criador que com ele instituiu um longo período de pensamento fecundo, mas que esgotara sua virtude no pseudocartesianismo dos epígonos, exigindo por sua vez ser recommçado a partir daí. Foi preciso aprender a historicidade do saber, esse estranho movimento pelo qual o pensamento abandona e salva as suas fórmulas antigas ao integrá-las como casos particulares e privilegiados num pensamento mais compreensivo e mais geral, que não se pode decretar exaustivo. Esse ar de improvisação e de provisório, esse feitio um tanto desvairado das pesquisas modernas, sejam elas em ciência, sejam em filosofia, em literatura ou artes, é o preço que é preciso pagar para adquirir uma consciência mais madura de nossas relações com o Ser.

O século XVII acreditou na harmonia imediata da ciência com a metafísica, e também com a religião. E nisso está muito longe de nós. O pensamento metafísico, de cinquenta anos para cá, busca seu caminho fora da coordenação físico-matemática do mundo, e seu papel em relação à ciência parece ser despertar-nos no “fundo não-relacional”¹² que a ciência pensa e não pensa. O pensamento religioso, no que tem de mais vivo, caminha no mesmo sentido, o que o põe em consonância, mas também em rivalidade, com a metafísica “atéia”. O “ateísmo” de hoje não pretende, como o de 1900, explicar o mundo “sem Deus”: pretende que o mundo é inexplicável, e o racionalismo de 1900 é a seus olhos uma teologia secularizada. Se os cartesianos ressurgissem entre nós, teriam a tríplice surpresa de encontrar uma filosofia e mesmo uma teologia que têm por tema favorito a contingência radical do mundo, e que, mesmo nisso, são rivais. Nossa situação filosófica é totalmente oposta à do grande racionalismo.

E no entanto ele continua grande para nós e está próximo de nós pelo fato de ser o intermediário obrigatório para as filosofias que o recusam, porque elas o recusam em nome da mesma exigência que o animou. No próprio momento em que criava a ciência da natureza, o grande racionalismo mostrou, com o mesmo movimento, que ela não era a medida do ser e levou ao mais alto ponto a consciência do problema ontológico. Nisso, ele não é *passado*. Da mesma forma que ele, procuramos, não restringir ou desacreditar as iniciativas da ciência, mas situá-la como sistema intencional no campo total das nossas relações com o Ser, e se a passagem para o infinitamente infinito não nos parece ser a solução, é somente porque retomamos mais radicalmente a tarefa que esse intrépido século julgou ter efetuado para sempre.

V. Descoberta da subjetividade

Que há em comum nessas filosofias esparsas por três séculos que agrupamos sob a insígnia da subjetividade? Há o Eu que Montaigne amava acima de tudo, e que Pascal odiava, aquele de que

12. Jean WAHL.

mantemos registro diário, de que anotamos as audácias, as fugas, as intermitências, as voltas, que experimentamos ou testamos como um desconhecido. Há o Eu que pensa de Descartes e de Pascal ainda, aquele que alcançamos por um só instante, mas que é então tudo em sua aparência, é tudo o que pensa ser e nada mais, aberto a tudo, jamais fixo, sem outro mistério além dessa mesma transparência. Há a série subjetiva dos filósofos ingleses, as idéias que se conhecem a si mesmas num contato mudo, e como que por uma propriedade natural. Há o eu de Rousseau, abismo de culpabilidade e de inocência, que organiza sozinho o complô em que se sente preso, e contudo reivindica com todo o direito, diante desse destino, a sua incorruptível bondade. Há o sujeito transcendental dos kantianos, tão próximo e mais próximo do mundo do que da intimidade psicológica, que os contempla a ambos depois de tê-los construído, e contudo sabe também que é o “habitante” do mundo. Há o sujeito de Biran que não só *sabe* estar no mundo mas está nele, e nem sequer poderia ser sujeito se não tivesse um corpo para mover. Há enfim a subjetividade no sentido de Kierkegaard, que já não é uma região do ser, mas a única maneira fundamental de reportar-se ao ser, o que faz com que *sejamos* algo em vez de sobrevoar todas as coisas num pensamento “objetivo”, que, afinal, nada pensa verdadeiramente. Por que fazer dessas “subjetividades” discordantes momentos de uma única descoberta?

E por que “descoberta”? Deveremos acreditar que a subjetividade estava presente antes dos filósofos, exatamente tal como depois a deviam compreender? Uma vez sobrevinda a reflexão, uma vez pronunciado o “eu penso”, o pensamento de ser tornou-se de tal modo nosso que, se tentarmos expressar o que o precedeu, todo o nosso esforço conseguirá apenas propor um *cogito pré-reflexivo*. Mas o que é esse contato de si consigo antes de ser revelado? É diferente de um outro exemplo da ilusão retrospectiva? O conhecimento que adquirimos nele não é na verdade apenas *volta* ao que já *se sabia* através da nossa vida? Mas eu não me sabia em termos próprios. Que será então esse sentimento de si que não se possui e ainda não coincide consigo? Disseram que suprimir da subjetividade a consciência era retirar-lhe o ser, que um amor inconsciente não é nada, porquanto amar é achar alguém, ações, gestos, um rosto, um corpo agradáveis. Mas o *cogito* antes da reflexão, o sentimento de si sem conhecimento oferecem a mesma dificuldade. Portanto, ou

a consciência ignora as suas origens, ou, se quer atingi-las, pode apenas projetar-se nelas. Em ambos os casos, não se deve falar de "descoberta". A reflexão não só desvelou o irrefletido, ela o transformou, ainda que fosse em sua verdade. A subjetividade não estava esperando os filósofos como a América desconhecida esperava nas brumas do oceano os seus exploradores. Eles a construíram, a fizeram, e de mais de uma maneira. E o que fizeram talvez deva ser desfeito. Heidegger pensa que perderam o ser no dia em que o fundaram sobre a consciência de si.

Mesmo assim não renunciemos a falar de uma "descoberta" da "subjetividade". Estas dificuldades obrigam-nos apenas a dizer em que sentido.

O parentesco das filosofias da subjetividade fica imediatamente evidente logo que as colocamos em face das outras. Sejam quais forem as suas discordâncias, os modernos têm em comum a idéia de que o ser da alma ou o ser-sujeito não é um ser menor, que talvez seja a forma absoluta do ser, sendo isso que o nosso título quer enfatizar. Muitos dos elementos de uma filosofia do sujeito estavam presentes na filosofia grega: esta falou do "homem medida de todas as coisas"; reconheceu na alma o singular poder de ignorar o que sabe com a pretensão de saber o que ignora, uma incompreensível capacidade de erro, ligada à sua capacidade de verdade, uma relação com o não-ser tão essencial nela como a sua relação com o ser. Por outro lado, concebeu (Aristóteles coloca-o no topo do mundo) um pensamento que é somente pensamento de si, e uma liberdade radical, para além de todos os graus da nossa potência. Logo, conheceu a subjetividade como noite e como luz. Mas ocorre que o ser do sujeito ou da alma nunca é para os gregos a forma canônica do ser; para eles o negativo nunca está no centro da filosofia, nem é encarregado de fazer aparecer, de assumir, de transformar o positivo.

Pelo contrário, de Montaigne a Kant e mais além dele, é o mesmo ser-sujeito que está em questão. A discordância das filosofias é decorrente de a subjetividade não ser coisa nem substância, mas a extremidade tanto do particular quanto do universal, decorrente do fato de ela ser Proteu. As filosofias seguem de um modo ou de outro as suas metamorfoses, e, sob as suas divergências, é essa dialética que se oculta. Não há, no fundo, senão duas idéias da subjetividade: a da subjetividade vazia, solta, universal, e a da

subjetividade plena, entranhada no mundo, sendo a mesma idéia, como se vê bem em Sartre, a idéia do nada que "vem ao mundo", que bebe o mundo, que tem necessidade do mundo para ser o que quer que seja, mesmo nada, e que, no sacrifício que faz de si mesmo ao ser, permanece estrangeiro ao mundo.

E por certo isso não é uma descoberta no sentido em que se descobriu a América ou mesmo o potássio. Não obstante é uma descoberta, no sentido de que, uma vez introduzido na filosofia, o pensamento do subjetivo não se deixa mais ignorar. Mesmo que a filosofia venha por fim a eliminá-lo, nunca mais será o que foi antes desse pensamento. O verdadeiro, por mais construído que seja (e a América também é uma construção, tornada simplesmente inevitável pela infinidade de testemunhos), torna-se em seguida tão sólido como um fato, e o pensamento do subjetivo é um desses sólidos que a filosofia deverá digerir. Ou ainda, digamos que, uma vez "infectada" por certos pensamentos, já não os pode anular; é preciso que se cure deles inventando melhores. O próprio filósofo que hoje sente saudades de Parmênides e gostaria de tornar as nossas relações com o Ser tais como eram antes da consciência de si deve justamente à consciência de si o seu sentido e o seu gosto pela ontologia primordial. A subjetividade é um desses pensamentos aquém dos quais não voltamos, mesmo e sobretudo se os superamos.

VI. Existência e dialética

Conhece-se o embaraço do escritor quando lhe pedem que trace a história de seus pensamentos. O embaraço é pouco menor quando precisamos resumir nossos contemporâneos célebres. Não conseguimos separá-los daquilo que aprendemos lendo-os, nem dos "meios" que acolheram seus livros e os tornaram célebres. Seria preciso adivinhar o que conta, agora que se calou esse rumor, o que contará amanhã para os novos leitores, se os houver, para esses estrangeiros que virão, se apossarão dos mesmos livros, e deles farão outra coisa. Há talvez uma frase, escrita um dia no silêncio de Passy, no silêncio piedoso de Aix, no silêncio acadêmico de Friburgo ou no barulho da rua de Rennes, ou em Nápoles ou no Vésinet, que os primeiros leitores "passaram por cima" como um

trecho inútil, e no qual os de amanhã vão deter-se: um novo Bergson, um novo Blondel, um novo Husserl, um novo Alain, um novo Croce, que não podemos imaginar. Seria distribuir as nossas evidências e nossas questões, nossos côncavos e nossos convexos como serão distribuídos em nossos sobrinhos, seria fazer-nos outros nós mesmos, e toda a "objetividade" do mundo não chega até aí. Designando como essenciais, no meio século passado, os temas da existência e da dialética, talvez digamos o que uma geração leu em sua filosofia, não decerto o que a seguinte aí lerá, e menos ainda o que os filósofos em questão tiveram consciência de dizer.

É entretanto *um fato, para nós*, que todos eles trabalharam, mesmo os que lhe eram mais apegados, para superar o criticismo, e para desvelar, mais além das relações, o que Brunschvicg denominava o "incoordenável", e que nós denominamos existência. Quando Bergson fazia da percepção o modo fundamental da nossa relação com o ser, quando Blondel se propunha desenvolver as implicações de um pensamento que, de fato, precede sempre a si mesmo e está sempre além de si mesmo, quando Alain descrevia a liberdade apoiada no curso do mundo como um nadador na água que o retém e que é sua força, quando Croce tornava a colocar a filosofia em contato com a história, quando Husserl tomava para tipo da evidência a presença carnal da coisa, questionavam todos o narcisismo da consciência de si, procuravam todos uma passagem para o real entre o possível e o necessário, designavam todos como uma nova dimensão de pesquisa a nossa existência de fato e a do mundo. Pois a filosofia da existência não é apenas, como acreditaria um leitor apressado que se ativesse ao manifesto de Sartre¹³, a filosofia que coloca no homem a liberdade antes da essência. Isso não passa de uma consequência de impacto e, sob a idéia da escolha soberana, havia, mesmo em Sartre, como se vê em *O ser e o nada*, a idéia diferente, e a bem dizer antagonista, de uma liberdade que só é liberdade se incorporada no mundo, e como trabalho realizado sobre uma situação de fato. E por conseguinte, mesmo em Sartre, existir não é somente um termo antropológico: a existência desvela, em face da liberdade, uma figura do mundo totalmente nova, o mundo como promessa e ameaça para ela,

13. *L'existencialisme est un humanisme.*

o mundo que lhe arma ciladas, a seduz ou lhe cede, não mais o mundo uniforme dos objetos de ciência kantianos, mas uma paisagem de obstáculos e de caminhos, enfim o mundo que nós "existimos" e não somente o teatro do nosso conhecimento e do nosso livre-arbítrio.

Talvez tenhamos maior dificuldade em convencer o leitor de que o século, caminhando para a existência, caminhava também para a dialética. Blondel, Alain falaram nisso, e Croce, naturalmente. Mas Bergson, mas Husserl? É bem sabido que buscaram a intuição, e que, para eles, a dialética era a filosofia dos argumentadores, a filosofia cega e tagarela, ou, como diz J. Beaufret, "ventríloqua". Relendo manuscritos antigos, Husserl às vezes escrevia à margem: "*Das habe ich angeschaut*" (Isto intuí eu). Que haverá em comum entre esses filósofos dedicados ao que vêem, positivos, metodicamente ingênuos, e o filósofo matreiro, que escava sob a intuição para sempre encontrar outra intuição, e que cada espetáculo remete a ele mesmo?

É a história contemporânea da dialética e a do renascimento hegeliano que conviria evocar para responder a tais questões. A dialética redescoberta pelos contemporâneos é, como já dizia N. von Hartmann, uma dialética do real. O Hegel que reabilitaram não é aquele de que o século XIX se afastara, o detentor de um segredo maravilhoso para falar de todas as coisas sem pensar nelas, aplicando-lhes mecanicamente a ordem e a conexão dialéticas; é aquele que não quis escolher entre a lógica e a antropologia, que fazia a dialética emergir da experiência humana, mas definia o homem como portador empírico do Logos, que punha no centro da filosofia essas duas perspectivas e a inversão que transforma uma na outra. Essa dialética e a intuição não são apenas compatíveis: há um momento em que confluem. Podemos seguir através tanto do bergsonismo como da carreira de Husserl o trabalho que aos poucos vai pondo em movimento a intuição, convertendo a nota positiva dos "dados imediatos" numa dialética do tempo, a visão das essências numa "fenomenologia da gênese", e ligando, numa unidade viva, as dimensões opostas de um tempo que é finalmente coextensivo ao ser. Este ser, entrevisto através do movimento do tempo, sempre visado por nossa temporalidade, por nossa percepção por nosso ser carnal, mas para onde é impossível transportar-se, porque a distância suprimida lhe eliminaria sua consistência de

ser, esse ser “das lonjuras”, dirá Heidegger, sempre proposto à nossa transcendência, é a idéia dialética do ser tal como a definia o *Parmênides*, mais além da multiplicidade empírica das coisas que são, e por princípio visado através delas, uma vez que, separado delas, seria apenas clarão ou noite. Quanto à face subjetiva da dialética, os modernos a reencontram assim que querem nos apreender em nossa relação *efetiva* com o mundo. Pois reencontram então a primeira e mais profunda das oposições, a fase inaugural e jamais liquidada da dialética, o nascimento da reflexão que, por princípio, separa-se e apenas separa-se para apreender o irrefletido. A busca do “imediato” ou da “própria coisa”, desde que suficientemente consciente, não é o contrário da mediação: a mediação não é senão o reconhecimento resolutivo de um paradoxo a que a intuição, quer queira, quer não, está sujeita: para possuir a si mesmo, é preciso começar por sair de si, para ver o próprio mundo, é preciso antes afastar-se dele.

Se estas observações são justas, apenas ficaria fora da filosofia do século o positivismo lógico dos países anglo-saxões e escandinavos. Há uma linguagem comum a todas as filosofias que acabamos de mencionar; e, em contrapartida, todos os seus problemas conjuntamente são, para o positivismo lógico, sem sentido. O fato não pode ser encoberto nem atenuado. Podemos somente perguntar-nos se é duradouro. Se eliminarmos da filosofia todos os termos que não oferecem um sentido imediatamente determinável, essa depuração, como todas as outras, não revelará uma crise? Uma vez posto em ordem o campo aparentemente claro das significações unívocas, não nos deixaremos tentar novamente pela problemática que está em toda a volta? Será que precisamente o contraste entre um universo mental transparente e um universo vivido que o é cada vez menos, a pressão do sem-sentido sobre o sentido não levará o positivismo lógico a revisar seus critérios do claro e do obscuro por um procedimento que é, dizia Platão, o procedimento próprio da filosofia? Se interviesse essa inversão dos valores, cumpriria apreciar o positivismo lógico como a derradeira e mais enérgica “resistência” à filosofia concreta que, de uma maneira ou de outra, o início deste século não cessou de procurar.

Uma filosofia concreta não é uma filosofia feliz. Seria preciso que se mantivesse perto da experiência e que, não obstante não se limitasse ao empírico, que restituísse em cada experiência o

cunho ontológico que a marca interiormente. Por mais difícil que seja, nessas condições, imaginar o futuro da filosofia, duas coisas parecem certas: ela nunca recobrirá a convicção de deter, com seus conceitos, as chaves da natureza ou da história, e não renunciará ao seu radicalismo, a essa busca dos pressupostos e dos fundamentos que produziu as grandes filosofias.

Tanto menos renunciará a isso na medida em que, enquanto os sistemas perdiam o crédito, as técnicas superavam a si mesmas e davam novo impulso à filosofia. Nunca, como hoje, o saber científico subverteu seu próprio *a priori*. Nunca a literatura foi tão “filosófica” como no século XX, refletindo tanto sobre a linguagem, sobre a verdade, sobre o sentido do ato de escrever. Nunca, como hoje, a vida política mostrou suas raízes ou sua trama, contestou suas próprias certezas, primeiro as da conservação, e hoje as da revolução. Mesmo que os filósofos fraquejassem, estariam presentes os outros para fazê-los voltar à filosofia. A menos que essa inquietude se devore, e que o mundo se destrua ao fazer a experiência de si mesmo, podemos esperar muito de um tempo que já não crê na filosofia triunfante, mas, por suas dificuldades, é um apelo permanente ao rigor, à crítica, à universalidade, à filosofia militante.

Talvez se perguntem o que resta da filosofia depois de perder seus direitos ao *a priori*, ao sistema ou à construção, quando já não sobranceia a experiência. Resta-lhe quase tudo. Pois o sistema, a explicação, a dedução nunca foram o essencial. Esses arranjos expressavam — e ocultavam — uma relação com o ser, com os outros, com o mundo. Apesar da aparência, o sistema nunca passou de uma linguagem (e era precioso a esse título) para traduzir uma maneira cartesiana, spinozista ou leibniziana de situar-se em relação ao ser, e basta, para a filosofia perdurar, que essa relação permaneça problema, que não seja tomada por evidente, que subsista o diálogo entre o ser e aquele que, em todos os sentidos da palavra, sai dele, julga-o, acolhe-o, repele-o, transforma-o e finalmente o abandona. É essa mesma relação que hoje se tenta formular diretamente, e por isso a filosofia sente-se em casa em toda a parte onde tal relação ocorra, isto é, em toda a parte, tanto no testemunho de um ignorante que amou e viveu como pôde, nos “truques” que a ciência inventa, sem vergonha especulativa, para contornar os problemas, nas civilizações “bárbaras”, nas regiões da nossa vida

que outrora não tinham existência oficial, quanto na literatura, na vida sofisticada, ou nas discussões sobre a substância e o atributo. A humanidade instituída sente-se problemática e a vida mais imediata tornou-se “filosófica”. Não conseguimos supor um novo Leibniz, um novo Spinoza que nela entrassem hoje com sua confiança fundamental na própria racionalidade. Os filósofos de amanhã não terão a “linha anaclástica”, a “mônada”, o “conato”, a “substância”, os “atributos”, o “modo infinito”, mas continuarão a aprender em Leibniz e em Spinoza como os séculos felizes pensaram amansar a esfinge, e a responder à maneira deles, menos figurada e mais abrupta, aos enigmas multiplicados que ela lhes propõe.

CAPÍTULO VI

O FILÓSOFO E SUA SOMBRA

A tradição é esquecimento das origens, dizia o último Husserl. Justamente se devemos muito a ele, não estamos em condições de ver exatamente o que lhe pertence. A respeito de um filósofo cujo empreendimento despertou tantos ecos, e aparentemente tão longe do ponto em que ele mesmo se mantinha, qualquer comemoração é também traição, quer lhe prestemos a homenagem muito supérflua de nossos pensamentos, como para lhes encontrar um fiador ao qual eles não têm direito — quer, ao contrário, com um respeito que não deixa de ser distante, reduzamo-lo muito estritamente ao que ele mesmo quis e disse... Mas tais dificuldades, que são as da comunicação entre os “ego”, eram justamente bem conhecidas por Husserl, que não nos deixa sem recursos diante delas. Empresto-me ao outro, faço-o de meus próprios pensamentos: isso não é um fracasso da percepção do outro, é a percepção do outro. Não o sobrecarregáramos com nossos comentários importunos, não o reduziríamos avaramente ao que dele está objetivamente atestado, se inicialmente ele não estivesse presente para nós, não decerto com a evidência frontal de uma coisa, mas instalado de lado a lado em nosso pensamento, detendo em nós, como outro nós mesmos, uma região que não pertence a mais ninguém além dele. Entre uma história da filosofia “objetiva”, que mutilaria os grandes filósofos daquilo que deram por pensar aos outros, e uma meditação disfarçada em diálogo, em que faríamos as perguntas e as respostas, deve haver um meio-termo, no qual o filósofo de que se fala e aquele que fala estejam presentes juntos, embora seja, mesmo de direito, impossível diferenciar a cada instante o que pertence a cada um.

Se acreditamos que a interpretação obrigatoriamente deforma ou repete literalmente, é por querermos que o significado de uma obra seja inteiramente positivo, e de direito suscetível de um inventário que delimite o que está presente nela e o que não está. Mas isso é enganar-se sobre a obra e sobre o pensar. “Quando se trata do pensar, escreve aproximadamente Heidegger, quanto maior for a obra feita — o que absolutamente não coincide com a extensão e a quantidade dos escritos —, mais rico será, nessa obra, o impensado, ou seja, aquilo que, através dessa obra e apenas por ela, vem para nós como nunca ainda pensado.”¹ Quando Husserl termina a sua vida, há um impensado de Husserl, que pertence realmente a ele e no entanto abre para outra coisa. Pensar não é possuir objetos de pensamento, é circunscrever através deles um domínio por pensar, que portanto ainda não pensamos. Assim como o mundo percebido só subsiste mediante os reflexos, as sombras, os níveis, os horizontes entre as coisas, que não são coisas e não são nada, que ao contrário apenas delimitam os campos de variação possível na mesma coisa e no mesmo mundo — também a obra e o pensamento de um filósofo são feitos igualmente de certas articulações entre as coisas ditas, a cujo respeito não há dilema entre a interpretação objetiva e o arbitrário, já que aí não se trata de *objetos* de pensamento, já que, como a sombra e o reflexo, seriam destruídos se fossem submetidos à observação analítica ou ao pensamento isolante, e apenas podemos ser-lhes fiéis e reencontrá-los pensando-os outra vez.

Gostaríamos de tentar evocar esse impensado de Husserl, à margem de algumas páginas antigas. Isso parecerá temerário da parte de alguém que não conheceu nem a conversa cotidiana nem sequer o ensino de Husserl. Talvez, entretanto, este ensaio tenha seu lugar ao lado de outras abordagens. Pois às dificuldades da comunicação com uma obra acrescentam-se, para aqueles que conheceram o Husserl visível, as da comunicação com um autor. Certas recordações apóiam-se aqui num incidente, num curto-circuito da conversa. Porém outras antes dissimulariam o Husserl “transcendental”, aquele que atualmente se instala solenemente na história

1. “Je grösser das Denkwerk eines Denkers ist, das sich keineswegs mit dem Umfang und der Anzahl seiner Schriften deckt, um so reicher ist das in diesem Denkwerk Ungedachte, d. h. jenes, was erst und allein durch dieses Denkwerk als das Noch-nicht-Gedachte heraufkommt.” (Der Satz vom Grund, pp. 123-124.)

da filosofia — não porque este seja uma ficção, mas porque é Husserl liberto de sua vida, entregue ao diálogo com seus pares e à sua audácia onitemporal. Como todos os nossos próximos — e, ademais, com o poder de fascinação e de decepção do gênio —, Husserl presente em pessoa não podia, imagino, dar descanso àqueles com quem convivia: por certo tempo toda a vida filosófica deles deve ter consistido na ocupação extraordinária e desumana de assistir ao nascimento contínuo de um pensamento, de espreitá-lo dia após dia, de ajudá-lo a objetivar-se ou mesmo a existir como pensamento comunicável. De que maneira depois, quando a morte de Husserl e o próprio crescimento deles lançaram-nos na solidão adulta, poderiam eles reencontrar facilmente o sentido pleno de suas meditações de outrora — que decerto prosseguiram livremente, segundo Husserl ou contra Husserl, mas de qualquer modo a partir dele? Juntam-se a ele através do seu passado. Será esse caminho mais curto que o da obra? Por terem colocado inicialmente toda a filosofia na fenomenologia, não se arriscam agora a ser demasiado severos com ela ao mesmo tempo que com sua juventude, e a reduzir ao que foram em sua contingência original e em sua humildade empírica tais motivos fenomenológicos que, pelo contrário, conservam para o espectador alheio todo o seu relevo?



Vejamos o tema da redução fenomenológica — que se sabe nunca deixou de ser uma possibilidade enigmática para Husserl, que sempre voltou a ela. Dizer que ele nunca conseguiu assegurar as bases da fenomenologia seria enganar-se sobre o que ele procurava. Os problemas da redução não são para ele um preâmbulo ou um prefácio: são o começo da pesquisa, num certo sentido constituem-lhe o todo, uma vez que a pesquisa é, ele o diz, começo continuado. Não devemos imaginar Husserl constrangido aqui por obstáculos desastrosos: a localização dos obstáculos é o próprio sentido da sua pesquisa. Um dos seus “resultados” é compreender que o movimento de volta a nós mesmos — de “retorno a nós mesmos”, dizia Santo Agostinho — fica como que dilacerado por um movimento inverso *que ele suscita*. Husserl redescobre essa identi-

dade do “retorno a si” e do “sair de si” que, para Hegel, definia o absoluto. Refletir — disse-o em *Ideen I* — é desvelar um irrefletido que está à distância, porquanto já não somos ingenuamente esse irrefletido — o qual porém não podemos duvidar ser atingido pela reflexão, já que é por ela mesma que temos noção dele. Logo, não é o irrefletido que contesta a reflexão, é a reflexão que contesta a si mesma, porque seu esforço de retomada, de posse, de interiorização ou de imanência só tem por definição sentido em relação a um termo já dado, e que se retira em sua transcendência ante o próprio olhar que vai buscá-lo aí.

Não é portanto acaso ou ingenuidade se Husserl reconhece caracteres contraditórios na redução. Ele diz sobre isso o que quer dizer, o que é imposto pela situação de fato. Cabe a nós não esquecer uma metade da verdade. De um lado, pois, a redução supera a atitude natural. Ela não é “da natureza” (*natural*²), o que significa que o pensamento reduzido já não observa a Natureza das ciências da Natureza, mas num certo sentido o “contrário da Natureza”³, ou seja, a Natureza como “sentido puro dos atos que compõem a atitude natural”⁴ — a Natureza que voltou a ser a noema que sempre foi, reintegrada na consciência que sempre e inteiramente a constituiu. Em regime de “redução”, nada mais há além da consciência, de seus atos e do objeto intencional deles. Isso permite a Husserl escrever que há uma relatividade da Natureza ao espírito, que a Natureza é o relativo e o espírito o absoluto⁵.

Mas isso não é a verdade inteira: que não haja Natureza sem espírito, ou que se possa *suprimir* em pensamento a Natureza sem suprimir o espírito, não quer dizer que a Natureza seja uma produção do espírito, nem que alguma combinação, mesmo sutil, desses dois conceitos baste para proporcionar a fórmula filosófica da nossa situação no ser. Pode-se pensar o espírito sem a Natureza e não se pode pensar a Natureza sem o espírito. Mas talvez não seja segundo a bifurcação da Natureza e do espírito que devemos pensar

2. *Ideen II*, Husserliana, Bd IV, p. 180.

3. “*Ein Widerspiel der Natur*”, *ibid.*

4. *Ibid.*, p. 174: “*Als reiner Sinn der die natürliche Einstellung ausmachende Akte.*”

5. *Ideen II*, p. 297.

o mundo e nós mesmos. O fato é que as mais célebres descrições da fenomenologia vão numa direção que não é a mesma da “filosofia do espírito”. Quando Husserl diz que a redução supera a atitude natural, é para logo acrescentar que essa superação conserva “o mundo inteiro da atitude natural”. A própria transcendência desse mundo deve conservar um sentido relativamente à consciência “reduzida”, e a imanência transcendental não pode ser-lhe a simples antítese. Já nas *Ideen II* parece claro que a reflexão não nos instala num meio fechado e transparente, não nos faz passar, pelo menos imediatamente, do “objetivo” para o “subjetivo”, tendo antes por função desvelar uma terceira dimensão em que essa distinção torna-se problemática. Há realmente um Eu que se faz “indiferente”, puro “conhecedor”, para apreender por inteiro, expor à sua frente, “objetivar” todas as coisas e adquirir-lhes a posse intelectual — uma “atitude teórica” pura, que visa “tornar visíveis as relações que podem propiciar o saber do ser em estado nascente”⁶. Mas, precisamente, esse Eu não é o filósofo, essa atitude não é a filosofia: é a ciência da Natureza — mais profundamente, uma certa filosofia da qual nasceram as ciências da Natureza, que trazia de volta ao Eu puro e ao seu correlativo as “coisas simplesmente coisas” (*blosze Sachen*), despojadas de todo predicado prático e de todo predicado de valor. Já nas *Ideen II* a reflexão husserliana esquivava-se desse diálogo entre o sujeito puro e as puras coisas. Ela procura *aquem* o fundamental. Não basta dizer que o pensamento de Husserl segue outro rumo: ele não ignora a pura correlação entre o sujeito e o objeto, supera-a deliberadamente, porquanto a apresenta como relativamente fundada, verdadeira de modo derivado, como um resultado constitutivo que ele se empenha em justificar no devido lugar e hora.

Mas a partir de que e diante de que instância mais profunda? O falso na ontologia das *blosze Sachen* é que ela absolutiza uma atitude de pura teoria (ou de idealização), é que omite ou considera óbvia uma relação com o ser que fundamenta essa relação e lhe mede o valor. Relativamente a esse *naturalismo*, a atitude *natural* comporta uma verdade superior que cumpre reencontrar. Pois ela não é de forma alguma naturalista. Não vivemos naturalmente no uni-

6. *Ibid.*, p. 26: “*Zusammenhänge sichtbar zu machen, die das Wissen vom erscheinenden Sein fördern könnten.*”

verso das *blosze Sachen*. Antes de qualquer reflexão, na conversação, no uso da vida, mantemos uma “atitude personalista” que o naturalismo não pode explicar, e as coisas são então para nós não natureza em si, e sim o “nosso ambiente”⁷. Nossa vida de homens mais natural visa um meio ontológico que é diferente do em si, e que portanto, na ordem constitutiva, não pode ser derivado dele. Mesmo no tocante às coisas, na atitude natural sabemos muito mais a respeito delas do que a atitude teórica nos poderia revelar — e sobretudo conhecemo-las de modo diferente. A reflexão fala de nossa relação natural com o mundo como de uma “atitude”, isto é, de um conjunto de “atos”. Mas esta é uma reflexão que se pressupõe nas coisas, que não vê mais longe que ela mesma. Ao mesmo tempo que tenta a retomada universal, a reflexão de Husserl nota que há no irrefletido “sínteses que residem aquém de toda tese”⁸. A atitude natural não se torna verdadeiramente uma atitude — um tecido de atos judicativos e proposicionais — senão quando se torna tese naturalista. Ela mesma está isenta das censuras que se podem fazer ao naturalismo, porque é “anterior a qualquer tese”, porque é o mistério de uma *Weltthesis* (tese do mundo) anterior a todas as teses — de uma fé primordial, de uma opinião originária (*Urglaube*, *Urdoxa*), diz noutra passagem Husserl, não sendo portanto, mesmo de direito, traduzíveis em termos de saber claro e distinto, e que, mais velhas do que qualquer “atitude”, do que qualquer “ponto de vista”, dão-nos não uma representação do mundo, mas o próprio mundo. A reflexão só pode “ultrapassar” essa abertura ao mundo utilizando poderes que lhe deve. Há uma clareza, uma evidência própria da zona da *Weltthesis* que não deriva daquela de nossas teses, uma revelação do mundo exatamente por sua dissimulação no claro-escuro da *doxa*. Se Husserl diz com insistência que a reflexão fenomenológica começa na atitude natural — repete-o nas *Ideen II* para remeter ao constituído a análise que acaba de fazer das implicações corporal e intersubjetiva das *blosze Sachen*⁹ —, isso não é somente uma maneira de expressar que

7. *Ideen II*, p. 183: “Unsere Umgebung.”

8. *Ibid.*, p. 22: “Synthesen, die vor aller Thesis liegen.”

9. *Ideen II*, p. 174.

realmente é necessário começar e passar pela opinião antes de chegar ao saber: a *doxa* da atitude natural é uma *Urdoxa*, opõe ao originário da consciência teórica o originário de nossa existência, seus títulos de prioridade são definitivos e a consciência reduzida deve levá-los em conta. A verdade é que as relações entre a atitude natural e a atitude transcendental não são simples, não estão uma ao lado da outra, ou uma depois da outra, como o falso ou o aparente e o verdadeiro. Há uma preparação da fenomenologia na atitude natural. É a atitude natural, reiterando os seus próprios procedimentos, que passa para a fenomenologia. É ela mesma que se supera na fenomenologia — e portanto não se supera. Reciprocamente, a atitude transcendental continua a ser apesar de tudo “natural” (*natürlich*)¹⁰. Há uma verdade da atitude natural — uma verdade mesmo, secundária e derivada, do naturalismo. “A realidade da alma é fundada na matéria corporal, e não esta na alma. De um modo mais geral, o mundo material é, no interior do mundo objetivo total a que chamamos Natureza, um mundo fechado em si e particular, que não necessita do apoio de nenhuma outra realidade. Pelo contrário, a existência de realidades espirituais, de um mundo do espírito real, está vinculada à existência de uma natureza no sentido primário, aquele da natureza material, e isso não por razões contingentes, e sim por razões de princípio. Enquanto a *res extensa*, quando lhe interrogamos a essência, não contém nada que dependa do espírito, nem nada que exija mediatamente (*über sich hinaus*) uma conexão com um espírito real, descobrimos ao contrário que um espírito real, por essência, está necessariamente vinculado à materialidade, como espírito real de um corpo.”¹¹ Citamos estas linhas apenas como contrapartida daquelas que afirmavam a relatividade da Natureza e a irrelatividade do espírito, e destruíam a suficiência da Natureza e a verdade da atitude natural aqui reafirmadas. Afinal de contas, a fenomenologia não é nem um materialismo nem uma filosofia do espírito. Sua operação peculiar é desvelar a camada pré-teórica em que as duas idealizações encontram seu direito relativo e são superadas.

10. *Ibid.*, p. 180: “Eine Einstellung... die in gewissen Sinn sehr natürlich... ist.”

11. *Ideen III*, Husserliana, Bd V, Beilage I, p. 117.

De que modo essa infra-estrutura, segredo dos segredos, aquém das nossas teses e da nossa teoria, poderá por sua vez repousar nos atos da consciência absoluta? A descida ao campo de nossa “arqueologia” deixa intactos os nossos instrumentos de análise? Não modifica em nada nossa concepção da noese, da noema, da intencionalidade, nossa ontologia? Depois como antes, teremos o direito de procurar numa analítica dos atos aquilo que em última instância mantém a nossa vida e a do mundo? Sabe-se que Husserl nunca se explicou muito a esse respeito. Algumas palavras se fazem presentes, como índices que indicam o problema — as quais assinalam um impensado por pensar. Em primeiro lugar o de uma “constituição pré-teorética”¹², encarregada de justificar os “prédados”¹³, esses núcleos de significação em torno dos quais gravitam o mundo e o homem, e dos quais é possível dizer indiferentemente (como Husserl diz do corpo) que para nós estão sempre “já constituídos” ou que não estão “nunca completamente constituídos” — em suma, que em relação a eles a consciência sempre está atrasada ou adiantada, nunca contemporânea. Por certo foi pensando nesses seres singulares que Husserl evocava em outra passagem uma constituição que não procederá por apreensão de um conteúdo como exemplar de um sentido ou de uma essência (*Auffassungsinhalt-Auffassung als...*), uma intencionalidade operante ou latente como a que anima o tempo, mais velha do que a intencionalidade dos atos humanos. É preciso que haja para nós seres que ainda não são levados ao ser pela atividade centrífuga da consciência, significações que esta não confere espontaneamente aos conteúdos, conteúdos que participam obliquamente de um sentido, que o indicam sem se juntar a ele, e sem que ele ainda seja legível neles como o monograma e a chancela da consciência tética. Continua a haver aqui agrupamentos de fios intencionais em torno de certos nós que os regem, mas a série de retrorreferências (*Rückdeutungen*) que nos leva sempre mais fundo não poderia terminar-se pela posse intelectual de uma noema: há uma sequência ordenada de procedimentos, mas esta não tem fim nem começo. Tanto quanto pelo turbilhão da consciência absoluta, o pensamento de Husserl é atraído

12. *Ideen II*, p. 5: “Vortheoretische Konstituierung.”

13. *Ibid.*: “Vorgegebenheiten.”

do pela ecceidade da Natureza. Na falta de teses explícitas sobre a relação de uma com a outra, não nos resta senão interrogar as amostras de “constituição pré-teorética” que ele nos oferece, e formular — por nossa conta — o impensado que julgamos adivinhar aí. Há incontestavelmente algo entre a Natureza transcendente, o em si do naturalismo, e a imanência do espírito, de seus atos e de suas noemas. É nesse espaço que é preciso tentar avançar.



As *Ideen II* revelam, sob a “coisa material objetiva”, um entrelaçamento de implicações no qual já não sentimos a pulsação da consciência constituinte. A relação entre os movimentos de meu corpo e as “propriedades” da coisa que eles revelam é aquela do “eu posso” com as maravilhas que está em seu poder suscitar. No entanto é realmente preciso que meu corpo por sua vez esteja entrosado com o mundo visível: ele deve seu poder justamente ao fato de possuir um lugar *de onde vê*. É portanto uma coisa, mas uma coisa onde resido. Está, pode-se dizer, ao lado do sujeito, mas não é alheio à localidade das coisas: a relação entre ele e elas é a do aqui absoluto com o lá, da origem das distâncias com a distância. É o campo onde se localizaram os meus poderes perceptivos. Mas qual é então o vínculo entre estes e ele, se não for a co-variação objetiva? Se uma consciência, diz Husserl, sentisse saciedade quando o reservatório de água de uma locomotiva estivesse cheio, e calor toda vez que a caldeira fosse acesa, nem por isso a locomotiva seria o corpo dessa consciência¹⁴. Que há a mais, entre mim e meu corpo, além das regularidades da causalidade ocasional? Há uma relação do meu corpo consigo mesmo que o converte no *vinculum* entre o eu e as coisas. Quando minha mão direita toca minha mão esquerda, sinto-a como uma “coisa física”, mas no mesmo momento, se eu quiser, ocorrerá um acontecimento extraordinário: eis que a mão esquerda também começará a sentir a mão direita,

14. *Ideen III*, Beilage I, p. 117.

es wird Leib, es empfindet¹⁵. A coisa física anima-se — ou mais exatamente permanece o que era, o acontecimento não a enriquece, mas uma potência exploradora vem assentar-se nela ou habitá-la. Logo, toco-me tocante, meu corpo efetua “uma espécie de reflexão”. Nêle, por ele, não há somente relação em sentido único daquele que sente com aquilo que sente: a relação inverte-se, a mão tocada torna-se tocante, e sou obrigado a dizer que o fato está espalhado em meu corpo, que o corpo é “coisa que sente”, “sujeito-objeto”¹⁶.

Cumprir ver que esta descrição subverte também a nossa idéia da coisa e do mundo, e conduz a uma reabilitação ontológica do sensível. Pois a partir daí pode-se dizer ao pé da letra que o próprio espaço se conhece através de meu corpo. Se a distinção do sujeito e do objeto está confusa em meu corpo (e decerto a da noese e da noema?), também está confusa na coisa, que é o pólo das operações de meu corpo, o termo em que termina a sua exploração¹⁷, portanto presa no mesmo tecido intencional que ele. Quando se diz que a coisa percebida é apreendida “em pessoa” ou “na sua carne” (*leibhaft*), deve-se tomar isso ao pé da letra: a carne do sensível, esse grão concentrado que detém a exploração, esse ótimo que a termina refletem a minha própria encarnação e são a contrapartida dela. Há aí um gênero do ser, um universo com seu “sujeito” e com seu “objeto” sem iguais, a articulação de um no outro e a definição de uma vez por todas de um “irrelativo” de todas as “relatividades” da experiência sensível, que é “fundamento de direito” para todas as construções do conhecimento¹⁸. Todo o conhecimento, todo o pensamento objetivo vivem desse fato inaugural que eu senti, que tive, com essa cor ou qualquer que seja o sensível em causa, uma existência singular que tolhia repentinamente o meu olhar, e contudo prometia-lhe uma série indefinida de experiências, concreção de possíveis desde já reais nos lados ocultos da coisa, lapso de duração dado numa só vez. A intencionalidade que liga os momentos da minha exploração, os aspectos da coisa, e as duas séries uma em relação à outra, não é a atividade de ligação

15. *Ideen II*, p. 145.

16. *Ibid.*, p. 119: “*Empfindendes Ding.*” *Ibid.*, p. 124: “*Das subjektive Objekt.*”

17. *Ideen II*, p. 60: “*Die Erfahrungstendenz terminiert in ihr, erfüllt sich in ihr.*”

18. *Ibid.*, p. 76: “*Rechtsgrund.*”

do sujeito espiritual, nem as puras conexões do objeto, é a transição que como sujeito carnal efetua de uma fase do movimento para outra, por princípio sempre possível para mim porque sou esse animal de percepções e de movimentos que se chama corpo. É certo que aqui há um problema: que será então a intencionalidade se deixar de ser a apreensão pelo espírito de uma matéria sensível como exemplar de uma essência, a reconhecimento nas coisas daquilo que nelas colocamos? Tampouco ela pode ser o funcionamento passivo de uma pré-ordenação ou de uma teleologia transcendentais, ou, no sentido cartesiano, de uma “instituição da natureza” que opera em nós sem nós: isso seria, no momento em que acabamos de a distinguir dele, reintegrar a ordem do sensível no mundo dos projetos objetivos ou dos planos — seria esquecer que ela é o ser à distância, a prova fulgurante aqui e agora de uma riqueza inesgotável, que as coisas estão apenas entreabertas à nossa frente, descobertas e ocultas: não percebemos isso bem, seja ao fazer do mundo um fim, seja ao fazê-lo idéia. A solução — se é que há solução — só pode ser interrogar essa camada do sensível, ou nos acostumar-mos com seus enigmas.

Ainda estamos longe das *blosze Sachen* cartesianas. A coisa para meu corpo é a coisa “solipsista”, ainda não é a própria coisa. É considerada no contexto do meu corpo, que pertence, também ele, à ordem das coisas apenas por sua orla ou por sua periferia. O mundo ainda não está fechado sobre ele. As coisas que ele percebe só seriam realmente o ser se eu soubesse que são vistas por outros, que são presuntivamente visíveis para todo espectador que mereça esse nome. Portanto o em si não aparecerá senão depois da constituição do outro. Mas os procedimentos constitutivos que nos separam dele ainda são do mesmo tipo que a revelação do meu corpo, utilizam, como vamos ver, um universal que ele já fez aparecer. Minha mão direita assistia ao advento do tato ativo em minha mão esquerda. Não é de modo diferente que o corpo do outro anima-se diante de mim, quando aperto a mão de outro homem ou quando simplesmente a olho¹⁹. Ao saber que meu corpo é “coisa que sente”, que é excitável (*reizbar*) — ele, e não apenas a minha “consciência” —, preparei-me para compreender que há ou-

19. *Ideen II*, pp. 165-166.

tras *animalia* e possivelmente outros homens. É preciso atentar que nisso não há nem comparação, nem analogia, nem projeção ou “introjeção”²⁰. Se, ao apertar a mão de outro homem, tenho a evidência de seu estar-ali, é porque ela se substitui à minha mão esquerda, porque meu corpo anexa o corpo do outro a essa “espécie de reflexão” da qual ele é paradoxalmente a sede. Minhas duas mãos são “co-presentes” ou “coexistem” porque são as mãos de um único corpo: o outro aparece por extensão dessa co-presença²¹, ele e eu somos como que os órgãos de uma única intercorporalidade. A experiência do outro para Husserl é inicialmente “estesiológica” e deve sê-lo, se o outro existe efetivamente, e não como o termo ideal, a quarta proporcional que viria completar as relações de minha consciência com meu corpo objetivo e com o dele. Isso que percebe primeiramente é uma outra “sensibilidade” (*Empfindbarkeit*), e, somente a partir daí, um outro homem e um outro pensamento. “Aquele homem ali vê e ouve; com base em suas percepções, faz estes e aqueles juízos, formula estas ou aquelas avaliações ou volições, conforme todas as diferentes formas possíveis. Que nele, naquele homem ali, surja um ‘eu penso’, é um fato natural (*Naturfaktum*) fundamentado no corpo e nos acontecimentos corporais, determinado pela conexão causal e substancial da Natureza (...).”²²

Talvez perguntem como posso estender aos espíritos a co-presença dos corpos, e se não é uma volta a mim que restabelece a projeção ou a introjeção: não é em mim que aprendo que uma “*Empfindbarkeit*”, que campos sensoriais pressupõem uma consciência ou um espírito? Mas de início a objeção postula que o outro pode ser para mim espírito exatamente no sentido em que o sou para mim mesmo, e afinal de contas nada é tão incerto: o pensamento dos outros nunca é para nós *inteiramente* um pensamento. Ademais, a objeção implicaria que o problema aqui é constituir um outro espírito, quando o próprio constituinte ainda é apenas carne animada; nada impede reservar para o momento em que ele falar e escutar o advento de um outro que, também ele, fale e escute. Mas sobretudo a objeção ignoraria exatamente o que Husserl quis

20. *Ibid.*, p. 166: “ohne Introjektion”.

21. *Ideen II*, “übertragene Kompräsenz”.

22. *Ibid.*, p. 181.

dizer: ou seja, *que não há constituição de um espírito para um espírito, mas de um homem para um homem*. Em decorrência de uma eloquência singular do corpo visível, a *Einfühlung* vai do corpo para o espírito. Quando, por uma primeira “invasão intencional”²³, um outro corpo explorador, um outro comportamento se me aparece, é o homem em bloco que me é dado com todas as possibilidades, sejam elas quais forem, das quais tenho em meu íntimo, em meu ser encarnado, a prova irrecusável. Nunca poderei rigorosamente pensar o pensamento do outro: posso pensar *que* ele pensa, construir, atrás desse manequim, uma presença para si a partir do modelo da minha, mas ainda sou eu que coloco nele, é então que há verdadeiramente “introjeção”. Em contrapartida, sei sem a menor dúvida que aquele homem ali *vê*, que o meu mundo sensível é também o seu, pois *assisto à sua visão*, ela *se vê* no domínio de seus olhos sobre o espetáculo, e quando digo: vejo *que* ele vê, aí já não há — como em: penso *que* ele pensa — imbricação de duas proposições uma na outra, visão “principal” e visão “subordinada” descentralizam uma à outra. Ali estava uma forma que se me assemelha, porém ocupada em tarefas secretas, possuída por um sonho desconhecido. De repente surgiu um clarão um pouco abaixo e na frente dos olhos, o olhar se ergue e se dirige às mesmas coisas que vejo. Tudo quanto do meu lado está apoiado no animal de percepções e de movimentos, tudo quanto eu poderia construir a partir dele — e também meu “pensamento”, mas como modalização da minha presença no mundo — cai subitamente no outro. Digo que ali há um homem, e não um manequim, como vejo que a mesa está ali, e não uma perspectiva ou uma aparência da mesa. É verdade: eu *não* o reconheceria se eu mesmo *não* fosse homem; se eu *não* tivesse (ou não acreditasse ter comigo mesmo) o contato absoluto do pensamento, um outro *cogito não* surgiria à minha frente; mas esses índices de ausência não traduzem o que acaba de acontecer globalmente, registram interdependências parciais que derivam do advento do outro e não o constituem. Toda introjeção pressupõe o que se quereria explicar por ela. Se fosse realmente o meu “pensamento” que devesse ser colocado no outro, eu nunca o colocaria: jamais aparência alguma teria a virtude de me convencer

23. “*Intentionale Ueberschreiten*.” A expressão é empregada nas *Meditações cartesianas*.

de que há ali um *cogito* e conseguiria motivar a transferência, quando toda a força convincente do meu deve-se ao fato de eu ser eu. Se o outro deve existir para mim, é preciso que comece a existir aquém da ordem do pensamento. Isso é possível aqui porque a abertura perceptiva ao mundo, mais desapossamento do que posse, não tem pretensões ao monopólio do ser, e não institui a luta de morte das consciências. Meu mundo percebido, as coisas entreabertas diante de mim têm, em sua espessura, elementos para fornecer “estados de consciência” a mais de um sujeito sensível, têm direito a muitas outras testemunhas além de mim. Um comportamento desenhar-se nesse mundo sensível que já me ultrapassa é apenas uma dimensão a mais no ser primordial, que contém a todas. Logo, o outro não é impossível já na camada “solipsista”, porque a coisa sensível é aberta. Ele se torna atual quando um outro comportamento e um outro olhar tomam posse de minhas coisas, e mesmo isto, essa articulação de uma outra corporalidade no meu mundo, efetua-se sem introjeção, porque os meus sensíveis, por seu aspecto, por sua configuração, por sua textura carnal, já realizavam o milagre de coisas que são coisas pelo fato de serem oferecidas a um corpo, faziam de minha corporalidade uma experimentação do ser. O homem pode fazer o alter ego que o “pensamento” não pode, porque está fora de si no mundo e porque um *ek-stase* é co-possível com outros. E tal possibilidade efetiva-se na percepção como *vinculum* entre o ser bruto e um corpo. Todo o enigma da *Einfühlung* está em sua fase inicial, “estesiológica”, e aí é resolvido porque é uma percepção. Aquele que “coloca” o outro homem é sujeito perceptivo, o corpo do outro é coisa percebida, o outro por sua vez é “colocado” como “perceptivo”. Trata-se sempre apenas de co-percepção. Vejo que aquele homem ali vê, como toco a minha mão esquerda que está tocando a minha mão direita.

O problema da *Einfühlung*, como o da minha encarnação, desemboca pois na meditação do sensível, ou, se se preferir, transporta-se para ela. O fato é que o sensível, que se me anuncia em minha vida mais estritamente privada, interpela nela qualquer outra corporalidade. Ele é o ser que me atinge no que tenho de mais secreto, mas que também atinjo no estado bruto ou selvagem, num absoluto de presença que detém o segredo do mundo, dos outros e do verdadeiro. Há aí “objetos” “que não estão somente presentes originariamente a um sujeito, mas que, se o estão a um sujeito,

podem idealmente ser dados em presença originária a todos os outros sujeitos (assim que são constituídos). A totalidade dos objetos que podem estar presentes originariamente, e que para todos os sujeitos comunicantes constituem um campo de presença originária comum, é a Natureza no sentido primeiro e originário”²⁴. Talvez nenhuma outra passagem mostre melhor do que estas linhas o duplo sentido da reflexão husserliana, analítica das essências e analítica das existências. Pois é “idealmente” (*idealiter*) que o que é dado a um sujeito o é por princípio a qualquer outro, mas é da “presença originária” do sensível que provém a evidência e a universalidade que são veiculadas por essas relações de essência. Se houver dúvidas a respeito, basta reler as páginas extraordinárias²⁵ em que Husserl dá a entender que, mesmo que se intencionasse colocar o ser absoluto ou verdadeiro como correlativo de um espírito absoluto, ele precisaria, para merecer seu nome, ter alguma relação com o que nós homens chamamos o ser — que o espírito absoluto e nós deveríamos reconhecer-nos, como dois homens “só podem, ao se compreender, reconhecer que as coisas que um vê e aquelas que o outro vê são as *mesmas*”²⁶, que portanto o espírito absoluto deveria ver as coisas “através das aparências sensíveis que possam ser trocadas entre ele e nós num ato de compreensão recíproca — ou pelo menos numa comunicação em sentido único —, como os nossos fenômenos podem ser trocados entre nós, homens”, e que enfim “ele deveria ter também um corpo, o que restabeleceria a dependência para com órgãos dos sentidos”. Por certo há mais coisas no mundo e em nós além do que é sensível no sentido estrito da palavra. A própria vida do outro não me é dada com o seu comportamento. Seria preciso, para ter acesso a ela, que eu fosse o próprio outro. Correlativamente, sejam quais forem minhas pretensões a apreender o próprio ser naquilo que percebo, estou aos olhos do outro encerrado em minhas “representações”, fico aquém de seu mundo sensível e portanto transcendendo-o. Mas isso é porque utilizamos aí uma noção mutilada do sensível e da Natureza. Kant dizia que ela é “o conjunto dos objetos dos sentidos”²⁷. Husserl

24. *Ideen II*, p. 163.

25. *Ibid.*, p. 85.

26. *Ibid.*

redescobre o sensível como forma universal do ser bruto. O sensível não é somente as coisas, é também tudo quanto nele se desenhava, mesmo em baixo-relevo, tudo quanto deixa nele o rastro, tudo quanto nele figura, mesmo a título de desvio e como uma certa ausência: "O que pode ser apreendido por experiência no sentido originário da palavra, o ser que pode ser dado em presença originária (*das urpräsenfiebare Sein*) não é todo o ser, e nem sequer todo o ser de que há experiência. Os *animalia* são realidades que não podem ser dadas em presença originária a vários sujeitos: comportam subjetividades. Trata-se de espécies de objetos muito particulares que são dados originariamente de tal maneira que pressupõem presenças originárias, sem que eles próprios possam ser dados em presença originária²⁸." As *animalia* e os homens são isto: seres absolutamente presentes que têm uma esteira de negativo. Um corpo perceptível que vejo é também uma certa ausência que o seu comportamento escava e prepara atrás de si. Mas a própria ausência está enraizada na presença, é por seu corpo que a alma do outro é alma a meus olhos. As "negatividades" contam também no mundo sensível, que é decididamente o universal.



Que resulta então de tudo isso no que tange à constituição? Passando para a ordem pré-teórica, pré-tética ou pré-objetiva, Husserl subverteu as relações entre o constituído e o constituinte. O ser em si, o ser para um espírito absoluto, extrai doravante a sua verdade de uma "camada" onde não há nem espírito absoluto, nem imanenência dos objetos intencionais a esse espírito, mas apenas espíritos encarnados que "pertencem" por seu corpo "ao mesmo mundo"²⁹.

27. "Der Inbegriff der Gegenstände der Sinne." (*Krit. der Urteilskraft*.)

28. *Ideen II*, p. 163.

29. *Ideen II*, p. 82: "A objetividade lógica também é, *eo ipso*, objetividade no sentido da intersubjetividade. O que um sujeito cognoscente conhece em objetividade lógica (...) todo sujeito cognoscente também poderá conhecê-lo, na medida em que preencher as condições às quais deve satisfazer todo sujeito cognoscente de tais objetos. Aqui isso quer dizer: deve ter a experiência das coisas e das mesmas coisas, deve pois, para ser capaz de reconhecer essa mesma identidade, encontrar-se com os outros sujeitos cognoscentes numa relação de *Einfühlung*, e, para isso, ter uma corporalidade e pertencer ao mesmo mundo (...)" ("zur selben Welt gehören").

É claro que isso não quer dizer que tenhamos passado da filosofia para a psicologia ou para a antropologia. A relação entre a objetividade lógica e a intersubjetividade carnal é uma dessas relações de *Fundierung* (fundação), com duplo sentido descritas alhures por Husserl. A intercorporeidade culmina (e transforma-se) no advento das *bloßse Sachen*, sem que se possa dizer que uma das duas ordens seja anterior à outra. A ordem do pré-objetivo não é a primeira, porquanto apenas se fixa e, a bem dizer, só começa realmente a existir quando se efetiva na instauração da objetividade lógica; esta porém não basta a si mesma, limita-se a consagrar o trabalho da camada pré-objetiva, não existe senão como resultado do "Logos do mundo estético" e só é válida sob o controle dele. Entre as camadas "profundas" e as camadas superiores da constituição, adivinha-se a singular relação de *Selbstvergessenheit* (auto-esquecimento) que Husserl já cita nas *Ideen II*³⁰, e que mais tarde retomaria na teoria da sedimentação. A objetividade lógica deriva da intersubjetividade carnal desde que esta tenha sido esquecida como tal, sendo ela própria que provoca tal esquecimento ao encaminhar-se para a objetividade lógica. As forças do campo constitutivo não caminham pois num único sentido, voltam-se contra si mesmas; a intercorporeidade se supera e finalmente se ignora como intercorporeidade, desloca e transforma sua situação inicial, e o móvel da constituição já não pode ser encontrado nem em seu início nem em seu termo.

Essas relações são encontradas em cada um de seus graus. A coisa intuitiva repousa no próprio corpo. Isso não quer dizer que a coisa seja feita de cinestesias no sentido dos psicólogos. Pode-se igualmente dizer que todo o funcionamento do próprio corpo é pendente da coisa intuitiva na qual se fecha o circuito do comportamento. O corpo não é nada menos, mas também nada mais, do que a condição de possibilidade da coisa. Quando se vai dele a ela, não se vai nem do princípio à consequência, nem do meio ao fim: assiste-se a uma espécie de propagação, de invasão ou de imbricação que prefigura a passagem do *solus ipse* para o outro, da coisa "solipsista" para a coisa intersubjetiva.

Pois Husserl não considera nem a coisa "solipsista", nem o *solus ipse*, *primários*. O solipsismo é uma "experiência em pensamen-

30. *Ibid.*, p. 55.

to”³¹, o *solus ipse* um “sujeito construído”³². Esse método de pensamento isolante destina-se mais a revelar os laços do tecido intencional do que a rompê-los. Se pudéssemos rompê-los na realidade ou somente em pensamento, cortar verdadeiramente o *solus ipse* dos outros e da Natureza (como Husserl, reconhecemo-lo, fez algumas vezes, quando imagina o espírito aniquilado, depois a Natureza aniquilada, e pergunta-se qual o resultado disso para a Natureza e para o espírito), nesse fragmento do todo, o único conservado, seriam conservadas integralmente as referências ao todo de que ele é feito: continuaríamos a não ter o *solus ipse*. “(...) na verdade o *solus ipse* não merece seu nome. A abstração que realizamos, porque é justificada intuitivamente, não fornece o homem isolado ou a pessoa humana isolada. Ela não consistiria, aliás, em preparar um assassínio coletivo dos homens e dos animais que nos rodeiam, em que o único poupado seria o sujeito humano que sou. O sujeito que ficaria só, nesse caso, ainda seria sujeito humano, continuaria a ser o objeto intersubjetivo apreendendo-se e colocando-se sempre como tal.”³³

Essa observação vai longe. Dizer que o ego “antes” do outro está só já é situá-lo em relação a um fantasma do outro, é ao menos conceber um meio em que outros poderiam estar. A verdadeira e transcendental solidão não é esta: apenas ocorre se o outro nem sequer é concebível, e isto exige que tampouco haja eu para reivindicá-la. Apenas estamos realmente sós com a condição de não o saber, é exatamente essa ignorância que é nossa solidão. A “camada” ou a “esfera” dita solipsista não tem ego nem ipse. A solidão da qual emergimos para a vida intersubjetiva não é a da mônada. É apenas a bruma de uma vida anônima que nos separa do ser, e a barreira entre nós e o outro é impalpável. Se corte há, não é entre mim e o outro, é entre uma generalidade primordial em que estamos confundidos e o sistema preciso eu-os outros. O que “precede” a vida intersubjetiva não pode ser distinguido numericamente dela, uma vez que, precisamente, não há nesse nível nem individuação nem distinção numérica. A constituição do outro não

31. “*Gedankenexperiment*”, *Ideen II*, p. 81.

32. *Ideen II*, p. 81: “*Konstruiertes Subjekt*.”

33. *Ibid.*

vem depois da do corpo, o outro e meu corpo nascem juntos do êxtase original. A corporalidade à qual pertence a coisa primordial é antes corporalidade em geral; como o egocentrismo da criança, a “camada solipsista” é da mesma forma transitivismo e confusão do eu e do outro. (Tudo isso, dirão por certo, representa o que a consciência solipsista pensaria e diria de si mesma se pudesse haver pensamento e palavra nesse nível. Mas, qualquer que seja a ilusão de neutralidade que ela possa ter, é uma ilusão. O sensível se dá como o ser para X..., mas ainda assim sou eu e ninguém mais que vivo esta cor e este som, a própria vida pré-pessoal ainda é uma visão minha do mundo. A criança que pede à mãe que a console das dores que esta sofre, ainda assim está voltada para si.) Pelo menos é assim que avaliamos a sua conduta, nós que aprendemos a distribuir entre vidas únicas o que há de dor e de prazer no mundo. Mas a verdade não é tão simples: a criança que conta com a devoção e o amor atesta a realidade desse amor, e que este é compreendido por ela, e que à sua maneira, fraca e passiva, desempenha nele seu papel. Há no diálogo do *Füreinander* (um para o outro) uma interação entre o egoísmo e o amor que lhes apaga os limites, uma identificação que ultrapassa o solipsismo, tanto naquele que reina quanto naquele que se devota. Egoísmo e altruísmo têm por base o fato de pertencerem ao mesmo mundo, e querer construir esse fenômeno a partir de uma camada solipsista é torná-lo de uma vez por todas impossível — e talvez seja ignorar o que Husserl nos disse de mais profundo. Há realmente em princípio, para todo homem que reflete sobre sua vida, a possibilidade de vê-la como uma série de estados de consciência privados, assim como faz o adulto branco e civilizado. Mas ele só o faz na condição de esquecer, ou de reconstituir de uma maneira caricata, experiências que transpõem esse tempo cotidiano e serial. De: morre-se sozinho a: vive-se sozinho, não é boa a consequência, e se a dor e a morte são as únicas consultadas quando se trata de definir a subjetividade, será então a vida com os outros e no mundo que ficará impossível para ela. Portanto é preciso conceber — não decerto uma alma do mundo ou do grupo ou do casal, cujos instrumentos seríamos nós — mas um “*a Gente*”^{*} primordial que tem sua autenticidade, que

* Em francês, *on*, pronome indefinido que substitui ou designa um ser humano não-especificado. (N.T.)

aliás nunca cessa, sustenta as maiores paixões do adulto, e cuja experiência é renovada em nós por cada percepção, já que, como vimos, a comunicação só apresenta problema nesse nível, e só se torna duvidosa se esqueço o campo de percepção para me reduzir ao que a reflexão fará de mim. A redução à “egologia” ou à “esfera do pertencer”, como toda redução, não passa de uma prova dos vínculos primordiais, uma maneira de segui-los até os seus derradeiros prolongamentos. Se “a partir” do próprio corpo posso compreender o corpo e a existência do outro, se a co-presença de minha “consciência” e de meu “corpo” se prolonga na co-presença do outro e de mim, é porque o “eu posso” e o “outro existe” pertencem desde já ao mesmo mundo, é porque o próprio corpo é premonição do outro, o *Einführung* eco de minha encarnação, e porque um lampejo de sentido os torna substituíveis na presença absoluta das origens.

Assim, toda a constituição é antecipada na fulguração da *Urempfindung* (sensação originária). O aqui absoluto de meu corpo e o “ali” da coisa sensível, a coisa próxima e a coisa longínqua, a experiência que tenho de meus sensíveis e aquela que o outro deve ter dos seus, estão na relação do “originário” com o “modificado”, não porque o ali seja um aqui degradado ou enfraquecido, o outro um ego projetado exteriormente³⁴, mas porque, segundo o prodígio da existência carnal, com o “aqui”, o “próximo”, o “eu”, é colocado acolá o sistema de suas “variantes”. Cada “aqui”, cada coisa próxima, cada eu, vividos em presença absoluta, atestam para além de si mesmos todos os outros que, para mim, não são co-possíveis com eles, e que contudo, *noutro lugar*, neste mesmo momento, são vividos em presença absoluta. Nem simples desenvolvimento de um futuro implicado por seu início, nem simples efeito em nós de uma regulação exterior, a constituição não se prende à alternativa do contínuo e do descontínuo: descontínua, porquanto cada camada é feita do esquecimento das precedentes; contínua de uma ponta à outra, porque tal esquecimento não é mera ausência, como se o início não houvesse existido, mas esquecimento do que foi literalmente em proveito do que se tornou mais tarde,

34. No entanto é assim que Eugen Fink (*Problèmes actuels de la Phénoménologie*, pp. 80-81) parece compreender a prioridade absoluta do percebido em Husserl.

interiorização no sentido hegeliano, *Erinnerung*. Cada camada parte das precedentes e avança nas seguintes, cada qual é anterior e posterior às outras, e portanto a si mesma. Sem dúvida é por isso que Husserl não parece espantar-se muito com os círculos a que é conduzido no decorrer da análise: círculo da coisa e da experiência do outro, já que a coisa plenamente objetiva é fundada na experiência dos outros, esta na experiência do corpo, que por sua vez é de certo modo uma coisa³⁵. Círculo também entre a Natureza e as pessoas, já que a Natureza no sentido das ciências da Natureza (mas também no sentido da *Urpräsentierbare*, que para Husserl é a verdade do primeiro) é para começar o todo do mundo (*Weltall*)³⁶, e por essa razão engloba as pessoas, que, por outro lado, diretamente explicitadas, envolvem a Natureza como o objeto que constituem em comum³⁷. Decerto é também por isso que, num texto profético de 1912, Husserl não hesitava em falar de uma relação recíproca entre a Natureza, o corpo e a alma, e, como já disseram com acerto, de sua “simultaneidade”³⁸.

Essas aventuras da análise constitutiva — essas imbricações, esses desenvolvimentos imprevistos, esses círculos — não parecem, como dizíamos, inquietar muito Husserl. Depois de mostrar num escrito³⁹ que o mundo de Copérnico remete ao mundo vivido, e o universo da física ao da vida — decerto, diz ele tranquilamente,

35. *Ideen II*, p. 80: “Verwickeln wir uns nicht in einen Zirkel, da doch die Menschenauffassung die Leibesauffassung, und somit die Dingauffassung, voraussetzt?”

36. *Ibid.*, p. 27.

37. “Wir geraten hier, scheint es, in einen bösen Zirkel. Denn setzten wir zu Anfang die Natur schlechthin, in der Weise wie es jeder Naturforscher und jeder naturalistisch Eingestellte sonst tut, und fassten wir die Menschen als Realitäten, die über ihre physische Leiblichkeit ein plus haben, so waren die Personen untergeordnete Naturobjekte, Bestandstücke der Natur. Gingen wir aber dem Wesen der Personalität nach, so stellte sich Natur als ein im intersubjektiven Verband der Personen sich Konstituierendes, also ihn Voraussetzendes dar.” *Ideen II*, p. 210.

38. Marly BIEMEL, *Husserliana*, Bd IV, Einleitung des Herausgebers. Eis o texto de Husserl: “A Natureza e o corpo, e também, entrelaçada com ele, a alma, constituem-se numa relação recíproca um com a outra, de uma só vez.” *Husserliana*, Bd V, p. 124: “... Ist ein wichtiges Ergebnis unserer Betrachtung, dass die ‘Natur’ und der Leib, in ihrer Verflechtung mit dieser wieder die Seele, sich in Wechselbezogenheit aufeinander, in eins miteinander, konstituieren.”

39. *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht*, 7-9 de maio de 1934.

acharão isso um tanto forte, e mesmo completamente louco⁴⁰. Mas basta, acrescenta ele, interrogar melhor a experiência⁴¹ e seguir mais de perto as suas implicações intencionais: nada pode prevalecer contra as evidências da análise constitutiva. Será isso reivindicação das essências contra as verdades de fato, será, pergunta-se o próprio Husserl, “*hybris filosófica*”, será mais uma vez o direito que se arroga a *consciência* de limitar-se aos seus pensamentos, contra tudo e contra todos? Mas às vezes é à *experiência* que Husserl recorre, como ao fundamento de direito último. Então a idéia seria esta: já que *estamos* na junção da Natureza, do corpo, da alma e da consciência filosófica, já que a vivemos, é impossível conceber um problema cuja solução não esteja esboçada em nós e no espetáculo do mundo, deve haver um meio de compor em nosso pensamento o que vem em bloco em nossa vida. Se Husserl mantém-se firme nas evidências da constituição, não é por loucura da consciência, nem por ela ter o direito de substituir dependências naturais que são constatadas pelo que está claro para ela; é porque o campo transcendental deixou de ser somente o dos nossos pensamentos para tornar-se o da experiência total; é porque Husserl confia na verdade *na* qual estamos desde o nascimento, e que deve poder conter as verdades da consciência e as da Natureza. Se as “retro-referências” da análise constitutiva não têm de prevalecer contra o princípio de uma filosofia da consciência, é porque esta ampliou-se ou transformou-se o bastante para ser capaz de tudo, até mesmo daquilo que a contesta.

Que a possibilidade da fenomenologia seja para ela mesma uma questão, que haja uma “fenomenologia da fenomenologia” da qual depende o sentido último de todas as análises prévias, que a fenomenologia integral ou fechada em si ou repousando em si permaneça problemática, Husserl irá dizê-lo mais tarde, mas isso já é visível à leitura das *Ideen II*. Ele não esconde que a analítica intencional nos leva conjuntamente a duas direções opostas: de um lado desce para a Natureza, para a defesa da *Urpräsentierbare*, enquanto do outro é arrastada para o mundo das pessoas e dos espíritos. “Isso não quer necessariamente dizer, continua ele, e não deve querer

40. “*Aber nun wird man das arg finden, geradezu toll*”, *ibid.*

41. Por exemplo, *Ideen II*, pp. 179-180. Mesmo movimento no fim de *Umsturz*.

dizer que os dois mundo nada tenham a ver um com o outro, e que o sentido deles não manifeste relações de essência entre si. Conhecemos outras diferenças cardeais entre ‘mundos’ que entre tanto são mediadas por relações entre sentido e essência. Por exemplo, a relação entre o mundo das idéias e o mundo da experiência, ou aquela entre o “*mundo*” da *consciência pura, fenomenologicamente reduzida, e o mundo das unidades transcendentais constituídas nela*.”⁴² Logo, há problemas de mediação entre o mundo da Natureza e o mundo das pessoas — mais: entre o mundo da consciência constituinte e os resultados do trabalho de constituição, e a tarefa última da fenomenologia enquanto filosofia da consciência é compreender a sua relação com a não-fenomenologia. Isso que resiste em nós à fenomenologia — o ser natural, o princípio “bárbaro” de que falava Schelling — não pode permanecer fora da fenomenologia e deve ter seu lugar nela. O filósofo carrega a sua sombra, que não é simples ausência de fato da futura luz. Já é, diz Husserl, uma dificuldade muito “excepcional” não só “apreender”, mas “compreender pelo interior”, a relação entre o “mundo da Natureza” e o “mundo do espírito”. Pelo menos ela é superada praticamente em nossa vida, pois passamos sem dificuldade e constantemente da atitude naturalista para a atitude personalista. Trata-se apenas de igualar a reflexão ao que fazemos com toda a naturalidade ao passar de uma atitude à outra, de descrever mudanças de apreensões intencionais, articulações de experiência, relações essenciais entre multiplicidades constituintes que dão conta das diferenças de ser entre os constituídos. A fenomenologia pode aqui desemaranhar o que estava emaranhado, dissipar mal-entendidos devidos justamente ao fato de passarmos naturalmente e sem querer de uma atitude à outra. Se entretanto existem esses mal-entendidos e essa transição “natural”, é sem dúvida porque há uma dificuldade de princípio em desemaranhar o laço entre a Natureza e as pessoas. Que acontecerá quando for preciso *compreender pelo interior* a passagem da atitude naturalista ou personalista para a consciência absoluta, dos poderes que nos são naturais para uma atitude “artificial” (*künstlich*)⁴³ — que, a bem dizer, não deve ser uma atitude igual às outras, mas

42. *Ideen II*, p. 211, grifado por nós.

43. *Ideen II*, p. 180.

a inteligência de todas as atitudes, o próprio ser falando em nós? Qual é essa “interioridade” que será capaz das próprias relações entre o interior e o exterior? Uma vez que — ao menos implicitamente e *a fortiori* — Husserl coloca essa questão ⁴⁴, é porque a não-filosofia, a seu ver, não está incluída desde logo na filosofia, nem o “constituído” transcendente na imanência do constituínte, é porque ele entrevê pelo menos, atrás da gênese transcendental, um mundo onde tudo é simultâneo, $\delta\mu\omicron\nu\ \eta\upsilon\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$.

Será tão surpreendente este último problema? Desde o início Husserl não advertira que toda redução transcendental é inevitavelmente eidética? Era dizer que a reflexão apreende o constituído apenas em sua essência, que ela não é coincidência, que não se recoloca numa produção pura, mas somente re-produz o desenho da vida intencional. Husserl apresenta sempre a “volta absoluta à consciência” como um título para uma infinidade de operações que são aprendidas, efetuadas aos poucos, e nunca são terminadas. Nunca nos incorporamos à gênese constitutiva, e é com dificuldade que a acompanhamos em curtos segmentos. O que é, pois (se estas pa-

44. Eis o texto que comentamos: “Temos em vista aqui uma nova atitude, que, num certo sentido, é muito natural (*natürlich*), mas não é de natureza (*natural*). Não ser de natureza quer dizer que aquilo de que nela temos experiência não é Natureza no sentido das ciências da Natureza, mas, por assim dizer, um contrário da Natureza. É evidente que a dificuldade excepcionalíssima é não se contentar em apreender a oposição (dos mundos), e sim compreendê-la pelo interior (*von innen her zu verstehen*): ela não reside no próprio exercício das atitudes. Pois — se deixamos de lado a atitude que visa a pura consciência (*Einstellung auf das reine Bewusstsein*), esse resíduo das diferentes reduções, que é aliás superficial — passamos constantemente e sem a menor dificuldade de uma atitude à outra, da atitude naturalista para a atitude personalista, e correlativamente das ciências da Natureza para as ciências do espírito. As dificuldades começam com a reflexão, com a compreensão fenomenológica da mudança das apreensões intencionais e das experiências, e dos correlatos constituídos através delas. Apenas no âmbito da fenomenologia, e reportando as diferenças de ser dos objetos que se constituem às relações essenciais das multiplicidades constituintes que lhes correspondem, é que essas diferenças podem ser mantidas fora de qualquer confusão (*unverwirrt*), numa separação que oferece certeza absoluta (*in absolut sicherer Sondernung*), livres de todos os mal-entendidos que têm origem nas mudanças de atitude involuntárias, e que, na falta de reflexão pura, ficam despercebidos para nós. Somente voltando à consciência absoluta e à totalidade das relações de essência é que poderemos prosseguir nela, que poderemos afinal compreender segundo seu sentido as relações de dependência dos objetos que correspondem a uma ou à outra atitudes, e as suas recíprocas relações de essência.”

lavras têm um sentido), que do outro lado das coisas responde à nossa re-constituição? Do nosso lado não há senão enfoques convergentes, mas descontínuos, momentos de clareza. Quanto à consciência constituínte, nós a constituímos à custa de esforços raros e difíceis. Ela é o sujeito presuntivo ou suposto das nossas tentativas. O autor, dizia Valéry, é o pensador instantâneo de uma obra que foi lenta e laboriosa — e esse pensador não está em lugar nenhum. Assim como o autor é para Valéry uma impostura do homem escritor, a consciência constituínte é a impostura profissional do filósofo... De todo modo, para Husserl, ela é o *artefato* no qual culmina a teleologia da vida intencional — e não o atributo spinozista de Pensamento.

Projeto de posse intelectual do mundo, a constituição torna-se cada vez mais, à medida que vai amadurecendo o pensamento de Husserl, o meio de desvelar um reverso das coisas que não constituímos. Era preciso essa tentativa insensata de tudo submeter às formalidades da “consciência”, ao jogo límpido de suas atitudes, de suas intenções, de suas imposições de sentido — era preciso concluir o retrato de um mundo sábio que a filosofia clássica nos deixou — para revelar todo o resto: esses seres, aquém de nossas idealizações e de nossas objetivações, que as alimentam secretamente, e em que temos dificuldade de reconhecer noemas: a Terra, por exemplo, que não está em movimento como os corpos objetivos, mas tampouco em repouso, porquanto não vemos a que ela estaria “fixada” — “solo” ou “cepa” de nosso pensamento como de nossa vida, que, quando habitarmos outro planeta, poderemos deslocar ou transportar; mas porque então teremos ampliado a nossa pátria, não a podemos suprimir. Como a Terra é, por definição, única, todo solo em que pisamos torna-se imediatamente uma província sua, e os seres vivos com quem os filhos da Terra poderão comunicar-se tornar-se-ão igualmente homens — ou, se se preferir, os homens terrestres tornar-se-ão variantes de uma humanidade mais geral que permanecerá única. A Terra é a matriz tanto de nosso tempo como de nosso espaço: qualquer noção construída do tempo pressupõe a nossa proto-história de seres carnaís co-presentes num único mundo. Qualquer evocação dos mundos possíveis remete à visão do nosso (*Weltanschauung*). Qualquer possibilidade é variante da nossa realidade, é *possibilidade de realidade* efeti-

va (*Möglichkeit an Wirklichkeit*)... Estas análises do Husserl tardio⁴⁵ não são nem escandalosas, nem sequer desconcertantes, se nos lembrarmos de tudo o que as prenuncia já no início. Explicitam a “tese do mundo” anterior a todas as teses e todas as teorias, aquém das objetivações do conhecimento, de que Husserl sempre falou, e que simplesmente se tornou para ele o nosso único recurso diante do impasse a que elas conduziram o saber ocidental.

Quer queira quer não, contra seus planos e de acordo com a sua audácia essencial, Husserl revela um mundo selvagem e um espírito selvagem. As coisas estão presentes não mais somente, como na perspectiva do Renascimento, conforme sua aparência projetiva e conforme a exigência do panorama, mas pelo contrário em pé, insistentes, incomodando o olhar com suas arestas, cada qual reivindicando uma presença absoluta que não é co-possível com a das outras, e que no entanto todas possuem ao mesmo tempo, em virtude de um sentido de configuração cuja idéia não nos é dada pelo “sentido teórico”. Os outros também estão presentes (já estavam presentes com a simultaneidade das coisas), não como espíritos, nem sequer como “psiquismos”, mas tal, por exemplo, como os encaramos na cólera ou no amor, rostos, gestos, palavras, aos quais, sem pensamento interposto, respondem os nossos — a ponto de às vezes voltarmos contra eles as suas palavras antes mesmo que estas nos tenham atingido, com tanta certeza, com mais certeza do que se tivéssemos compreendido —, cada qual prenhe dos outros e confirmado por eles em seu corpo. Esse mundo estranho não é uma concessão do espírito à natureza: pois, se em toda parte o sentido é figurado, em toda parte é de sentido que se trata. Essa renovação do mundo é também renovação do espírito, redescoberta do espírito bruto que não é domado por nenhuma das culturas, ao qual se pede criar de novo a cultura. O irrelativo, dora-vante, não é a natureza em si, nem o sistema das apreensões da consciência absoluta, e tampouco o homem, e sim essa “teleologia” de que fala Husserl — que é escrita e pensada entre aspas —, articulação e conjunto de membros do Ser que se realiza através do homem.

45. Resumimos *Umsturz...*, citado anteriormente.

CAPÍTULO VII

BERGSON FAZENDO-SE¹

Há mais de um paradoxo no destino do bergsonismo. Esse filósofo da liberdade, dizia Péguy em 1913, teve contra ele o partido radical e a universidade; esse inimigo de Kant teve contra ele o partido *action française**, esse amigo do espírito teve contra ele o partido devoto; não só, portanto, seus inimigos naturais, senão os inimigos de seus inimigos. Nos anos em que ele parece ter predileção por franco-atiradores como Péguy e Georges Sorel, quase poderíamos descrever Bergson como um filósofo maldito — se esquecêsemos que, na mesma época, era acompanhado por um auditório unânime no Collège de France havia treze anos, era membro de uma Academia havia doze e, pouco depois, membro da Academia.

A geração a que pertenceu conheceu apenas o segundo Bergson, já retirado do ensino e quase silencioso durante a longa preparação de *Deux sources* (As duas fontes da moral e da religião, 1932), já considerado pelo catolicismo antes um luminar do que um perigo, já ensinado nas classes pelos professores racionalistas. Entre a geração anterior, que ele formara, sem que jamais tivesse havido uma escola bergsoniana, seu crédito era imenso. Foi preciso esperar pelo período recente para ver aparecer um pós-bergsonismo desconfiado, exclusivo, como se não se honrasse melhor Bergson admitindo que pertence a todos...

1. Texto lido na sessão de homenagem a Bergson no encerramento do Congresso Bergson (17-20 de maio de 1959) e publicado pelo *Bulletin de la Société Française de Philosophie*.

* Movimento de inspiração monárquica e antidemocrática, nascido em 1899, partidário do nacionalismo integral. (N.T.)

Como foi que aquele que revolucionara a filosofia e as letras pôde tornar-se esse autor quase canônico? Será que foi ele quem mudou? Veremos que quase não mudou. Terá ele então mudado seu público, o atraído à sua própria ousadia? A verdade é que há dois bergsonismos, o da audácia, quando a filosofia de Bergson lutava — e, diz Péguy, lutava bem — e aquele posterior à vitória, persuadido de antemão daquilo que Bergson levou muito tempo para encontrar, já provido de conceitos, quando Bergson formulou sozinho os seus. Identificadas à causa vaga do espiritualismo ou de qualquer outra entidade, as intuições bergsonianas perdem a força, são generalizadas, minimizadas. Este não passa de um bergsonismo retrospectivo ou do exterior. Encontrou sua fórmula quando o padre Sertillanges escreveu que a Igreja hoje já não colocaria Bergson no Índice, não por ela ter revisto seu juízo de 1913, mas porque sabe agora como a obra deveria acabar... Bergson, por sua vez, não esperou saber aonde seu caminho conduzia para enveredar por ele, ou melhor, para fazê-lo. Não esperou as *Deux sources* para permitir-se *Matière et mémoire* e *Évolution créatrice*. Mesmo que as *Deux sources* corrigissem as obras condenadas, não teriam sentido sem elas, não seriam célebres sem elas. É pegar ou largar. Não se pode ter a verdade sem os riscos. Deixa de haver filosofia se olharmos primeiro as conclusões; o filósofo não procura os atalhos, percorre todo o caminho. O bergsonismo estabelecido deforma Bergson. Bergson inquietava, o bergsonismo tranqüiliza. Bergson era uma conquista, o bergsonismo defende, justifica Bergson. Bergson era um contato com as coisas, o bergsonismo é uma coletânea de opiniões aprendidas. Não seria conveniente que as conciliações, as celebrações nos fizessem esquecer o caminho que Bergson traçou sozinho e nunca renegou, essa maneira direta, sóbria, imediata, insólita, de refazer a filosofia, de buscar o profundo na aparência e o absoluto diante dos nossos olhos — enfim, sob o extremo decoro, o espírito de descoberta que é a primeira fonte do bergsonismo.

Ele terminava seu curso de 1911 com estas palavras transcritas na revista *Les Études*: “Se o cientista, o artista, o filósofo aferram-se à busca da fama, é por faltar-lhes a absoluta segurança de haver criado algo viável. Dêem-lhes esta segurança, e vocês os verão imediatamente fazer pouco-caso do rumor que cerca seu nome.” A única coisa que Bergson afinal de contas almejou foi escrever livros que vivessem. Ora, não há outra forma de dar testemunho

disso senão dizendo de que modo ele está presente em nosso trabalho, em quais páginas de sua obra, com nossas preferências e nossas parcialidades, julgamos, como os ouvintes de 1900, senti-lo “em contato com a coisa”.



Ele é filósofo sobretudo por sua maneira de reencontrar toda a filosofia como que sem querer, examinando um dos princípios de mecânica que Spencer utilizava sem rigor. É então que se apercebe de que não temos acesso ao tempo apertando-o, como por meio de pinças, entre os pontos de referência da medida; ao contrário, para termos idéia dele, é preciso deixá-lo fazer-se livremente, acompanhar o nascimento contínuo que o torna sempre novo e, justamente por isso, sempre o mesmo.

Seu olhar de filósofo encontrou aí outra coisa e mais do que procurava. Pois se o tempo é isso, não é algo que eu veja pelo exterior. Pelo exterior, eu teria apenas o seu rastro, não assistiria ao ímpeto gerador. Logo, o tempo sou eu, sou a duração que apreendo, está em mim a duração que se apreende a si própria. E a partir desse momento estamos no absoluto. Estranho saber absoluto, já que não conhecemos nem todas as nossas lembranças, nem sequer toda a espessura de nosso presente, e meu contato comigo mesmo é “coincidência parcial” — conforme uma expressão que Bergson empregará amiúde e que, a bem dizer, cria problema. De todo modo, quando se trata de mim, é *por* ser parcial que o contato é absoluto, é por estar preso em minha duração que a conheço como ninguém, é por ela me exceder que a experiência que tenho dela é a mais estreita e a mais próxima que se poderia conceber. O saber absoluto não é sobrevôo, é inerência. É uma grande novidade em 1889, e que terá futuro, dar como princípio à filosofia não um *eu penso* e seus pensamentos imanescentes, mas um Ser-si mesmo cuja coesão é também separação.

Uma vez que aqui é com uma não-coincidência que coincido, a experiência é suscetível de estender-se para além do ser particular que sou. A intuição de minha duração é a aprendizagem de uma

maneira geral de *ver*, o princípio de uma espécie de “redução” bergsoniana que reconsidera todas as coisas *sub specie durationis* — tanto o que se chama sujeito quanto o que se chama objeto, e mesmo o que se chama espaço: pois já se vê desenhar-se um *espaço do interior*, uma extensão, que é o mundo por onde Aquiles caminha. Há seres, estruturas, como a melodia (Bergson diz: organizações), que nada mais são do que uma certa maneira de durar. A duração não é somente mudança, devir, mobilidade, é o ser no sentido vivo e ativo da palavra. O tempo não é colocado no lugar do ser, é compreendido como ser nascente, e agora é o ser inteiro que é preciso abordar junto com o tempo.

Perceberam isso bem quando foi publicado *Matière et mémoire*, ou pelo menos deveriam tê-lo percebido. Mas o livro surpreendeu, pareceu obscuro; até hoje é o menos lido dos grandes livros de Bergson. É no entanto nele que o campo da duração e a prática da intuição alargam-se de maneira decisiva. Esquecendo, como diz ele, seu livro anterior, seguindo uma outra linha de fatos por ela mesma, tomando contato com o composto de alma e de corpo, Bergson era reconduzido à duração, mas nessa outra abordagem ela recebia novas dimensões, e seria ignorar a lei de uma filosofia que não pretende o sistema mas a reflexão *plena*, e que quer fazer o ser falar, censurar aqui a Bergson o que chamamos de um desvio de sentido, que é a própria investigação. A partir daí a duração é o meio no qual a alma e o corpo encontram sua articulação, porque o presente e o corpo, o passado e o espírito, diferentes em natureza, passam contudo um para o outro. A intuição já não é decididamente coincidência simples ou fusão: estende-se a “limites”, como a percepção pura e a memória pura, e também ao que está entre as duas, a um ser que, diz Bergson, abre-se ao presente e ao espaço na exata medida em que visa um futuro e dispõe de um passado. Há uma vida, Maurice Blondel diria uma “hibridação”, das intuições, um “duplo impulso” para a matéria e para a memória. É tomando os opostos em sua diferença extrema que a intuição os vê reunir-se.

Por exemplo, deformaríamos muitíssimo Bergson minimizando a espantosa descrição do ser percebido feita em *Matière et mémoire*. De forma alguma ele diz que as coisas são imagens no sentido res- tritivo, do “físico” ou das almas — diz ser tal a sua plenitude perante meu olhar que é como se minha visão se fizesse mais nelas

do que em mim, como se serem vistas fosse apenas uma degradação de seu ser eminente, como se serem “representadas” — aparecerem, diz Bergson, na “câmara escura” do sujeito —, longe de ser a sua definição, resultasse de sua profusão natural. Nunca se estabeleceu antes esse circuito entre o ser e eu, que faz com que o ser seja “para mim” espectador, mas que em compensação o espectador seja “para o ser”. Nunca se descreveu assim o ser bruto do mundo percebido. Desvelando-o depois da duração nascente, Bergson redescobre no coração do homem um sentido pré-socrático e “pré-humano” do mundo.

Durée et simultanéité (Duração e simultaneidade), que é, Bergson o repete, um livro de filosofia, se instalará mais resolutamente ainda no mundo percebido. Hoje, como há trinta e cinco anos, alguns físicos criticam Bergson por introduzir o observador na física relativista, que, dizem eles, só torna o tempo relativo aos instrumentos de medição ou a sistema de referência. Mas o que Bergson quer mostrar é precisamente que não há simultaneidade entre coisas em si, que, por mais próximas que estejam, estão cada qual em si mesma. Apenas as coisas percebidas podem participar da mesma linha de presente — e em contrapartida, assim que há percepção, há imediatamente, e sem medida alguma, simultaneidade de simples visão, não só entre dois acontecimentos do mesmo campo, mas até mesmo entre todos os campos perceptivos, todos os observadores, todas as durações. Se considerássemos todos os observadores ao mesmo tempo, e não como são vistos por um deles, mas como são por si mesmos e no absoluto de suas vidas, essas durações solitárias, já não podendo ser aplicadas uma sobre a outra, medidas uma pela outra, não mais ofereceriam nenhuma defasagem e cessariam assim de fragmentar o universo do tempo. Ora, essa restituição de todas as durações juntas, que não é possível em sua fonte interior, pois cada um de nós apenas coincide com a sua, ocorre, dizia Bergson, quando os sujeitos encarnados se entrepercebem, quando os seus campos perceptivos se cruzam e se envolvem, quando se vêem um ao outro em vias de perceber o mesmo mundo. A percepção põe em sua ordem própria uma duração universal, e as fórmulas que permitem passar de um sistema de referência para outro são, como toda a física, objetivações secundárias que não podem decidir sobre o que tem sentido em nossa experiência de sujeitos encarnados, nem sobre o ser integral. Seria es-

boçar uma filosofia que fizesse o universal repousar no mistério da percepção e se propusesse, como justamente disse Bergson, não examiná-la superficialmente, mas mergulhar nela.

A percepção em Bergson é o conjunto dessas “potências complementares do entendimento” que são as únicas à medida do ser, e que, abrindo-nos a ele, “percebem-se a si mesmas em ação nas operações da natureza”. Se entretanto soubermos perceber a vida, o ser da vida irá revelar-se do mesmo tipo desses seres simples e indivisíveis cujo modelo nos foi oferecido pelas coisas que estão sob nossos olhos, mais velhas que o todo fabricado, e a operação da vida nos aparecerá como uma espécie de percepção. Quando constatamos que ela monta mediante longos preparativos um aparelho visual numa linha de evolução, e por vezes o mesmo aparelho em linhas de evolução divergentes, acreditamos ver um gesto único, como o da minha mão para mim, atrás dos detalhes convergentes, e a “marcha para a visão” nas espécies fica pendente do ato total da visão tal como o descreve *Matière et mémoire*. Bergson refere-se expressamente a isso. É esse ato, diz, que desce mais ou menos nos organismos. Isso não quer dizer que o mundo da vida seja uma representação humana, nem aliás que a percepção humana seja um produto cósmico: isso quer dizer que a percepção originária que encontramos em nós e aquela que transparece na evolução como o seu princípio interior entrelaçam-se, avançam ou enredam-se uma na outra. Quer encontremos em nós a abertura ao mundo, quer apreendamos a vida pelo interior, trata-se sempre da mesma tensão entre uma duração e uma outra duração que a ladeia do exterior.

Vê-se pois claramente no Bergson de 1907 a intuição das intuições, a intuição central, e ela está longe de ser, como disseram injustamente, um “não sei quê”, um fato de genialidade incontornável. Por que a fonte de onde ele extrai e fixa o sentido de sua filosofia não seria simplesmente a articulação de sua paisagem interior, a maneira pela qual seu olhar encontra as coisas ou a vida, sua relação vivida consigo mesmo, com a natureza e os viventes, seu contato com o ser em nós e fora de nós? E a melhor “imagem mediadora” para essa intuição inesgotável não será o próprio mundo visível e existente, tal como o descreve *Matière et mémoire*? Mesmo quando passar à transcendência em geral, Bergson pensará poder chegar a ela apenas por uma espécie de “percepção”. De qualquer modo, a vida, que, abaixo de nós, resolve sempre os problemas

de modo diferente do que resolveríamos, assemelha-se menos a um espírito de homem do que a essa visão iminente ou eminente que Bergson entrevê nas coisas. O ser percebido é esse ser espontâneo ou natural que os cartesianos não viram, porque procuravam o ser num fundo de nada e porque, diz Bergson, para “vencer a inexistência”, era-lhes preciso o necessário. Quanto a ele, descreve um ser pré-constituído, sempre suposto no horizonte de nossas reflexões, sempre já presente para neutralizar a angústia e a vertigem prestes a nascer.

É realmente difícil saber por que ele não pensou a história pelo interior, como pensara a vida pelo interior, por que não se pôs, também aí, à procura dos *atos simples e indivisíveis* que, para cada período ou cada acontecimento, fazem a ordenação dos fatos parcelares. Estabelecendo que cada período é tudo o que pode ser, um acontecimento inteiro, completamente em ato, e que o pré-romantismo, por exemplo, é uma ilusão pós-romântica, Bergson parece rejeitar de uma vez por todas essa história das profundidades. Péguy, no entanto, havia buscado descrever a emergência do acontecimento, quando alguns começam e outros respondem — e também o remate histórico, a resposta de uma geração ao que foi começado por outra. Via a essência da história nessa junção dos indivíduos e dos tempos que é difícil, já que o ato, a obra, o passado são inacessíveis em sua simplicidade àqueles que os vêem do exterior — já que são necessários anos para fazer a história de uma revolução que foi feita num dia, um comentário infinito não esgota uma página que foi escrita numa hora. As possibilidades de erro, de desvio, de fracasso são enormes. Mas é a lei cruel daqueles que escrevem, que agem, ou que *vivem publicamente* — isto é, em última análise, de todos os espíritos encarnados — esperar, dos outros ou dos sucessores, um outro remate do que fazem — *um outro e o mesmo*, diz profundamente Péguy, porque se trata também de homens, exatamente: porque eles se tornam, nessa substituição, os semelhantes do iniciador. Há nisso, dizia ele, uma espécie de escândalo, mas “escândalo justificado” e, por conseguinte, “mistério”. O sentido se refaz com o risco de se desfazer, é um sentido volúvel, bem de acordo com a definição bergsoniana do sentido, que é “menos uma coisa pensada do que um movimento de pensamento, menos um movimento do que uma direção”. Nesse entrelaçamento de chamamentos e de respostas, em que o começo se

metamorfoseia e se conclui, há uma duração que não pertence a ninguém mas a todos, uma “duração pública”, o “ritmo e a velocidade própria do acontecimento do mundo” que seriam, dizia Péguy, o tema de uma sociologia verdadeira. Portanto ele provava realmente com isso que é possível uma intuição bergsoniana da história.

Mas Bergson, que em 1915 dizia que Péguy conhecera seu “pensamento essencial”, mesmo assim não o seguiu nesse ponto. Não há em Bergson valor *próprio* da “inscrição histórica”, nem gerações que chamam e gerações que respondem: há apenas um chamamento heróico do indivíduo ao indivíduo, uma mística sem “corpo místico”. Para ele não há um único tecido no qual o bem e o mal persistam juntos; há sociedades naturais rompidas pelas irrupções da mística. Durante os longos anos em que prepara as *Deux sources*, não parece estar impregnado da história como estava impregnado da vida, não encontrou, em ação na história, como outrora na vida, “potências complementares do entendimento” em inteligência com a nossa duração própria. Continua excessivamente otimista no que se refere ao indivíduo e ao seu poder de reencontrar as fontes, excessivamente pessimista no tocante à vida social, para admitir, como definição da história, um “escândalo justificado”. E talvez esse recuo dos opostos reformule toda a doutrina: o fato é que *La pensée et le mouvant* (O pensamento e o movente), quase da mesma época de *Deux sources*, retifica no sentido de uma nítida delimitação — não sem “invasões”, é verdade — as relações de implicação que *Introduction à la métaphysique* havia estabelecido entre filosofia e ciência, intuição e inteligência, espírito e matéria. Se, para Bergson, decididamente não há mistério da história, se ele não vê, como Péguy, os homens envolvidos uns com os outros, se não é sensível à presença solícita dos símbolos à nossa volta e às trocas profundas de que são o veículo — se, por exemplo, não encontra, nas origens da democracia, senão a sua “essência evangélica” e o cristianismo de Kant e de Rousseau —, essa sua maneira de eliminar certos possíveis e de tolher o sentido último de sua obra deve expressar uma preferência fundamental, faz parte de sua filosofia, e devemos tentar compreendê-la.

Isso que nele se opõe a qualquer filosofia da mediação e da história é um dado muito antigo de seu pensamento, a certeza de um estado “semidivino” em que o homem ignoraria a vertigem e a

angústia. A meditação da história alterou essa convicção sem a atenuar. Na época de *Evolution créatrice*, a intuição filosófica do ser natural bastava para reduzir os falsos problemas do nada. Em *Deux sources*, “o homem divino” tornou-se “inacessível”, mas é sempre a partir dele que Bergson põe em perspectiva a história humana. O contato natural com o ser, a alegria, a serenidade — o quietismo — permanecem essenciais em Bergson, são apenas transportados da experiência de direito generalizável do filósofo para a experiência excepcional do místico, que abre a uma outra natureza, a uma segunda positividade, estas ilimitadas. É o desdobramento da natureza numa natureza naturante e numa natureza naturada irreconciliáveis que conclui em *Deux sources* a distinção de Deus e de sua ação sobre o mundo, deixada virtual nas obras anteriores. Por certo Bergson não diz *Deus sive Natura*, mas, se não o diz, é porque Deus é *uma outra natureza*. Mesmo no momento em que libera definitivamente a “causa transcendente” de sua “delegação terrestre”, é ainda a palavra natureza que brota de sua pena. A partir daí concentra-se em Deus tudo quanto havia de verdadeiramente ativo e criador no mundo, que finalmente não é mais do que “interrupção” ou “coisa criada”. Mas a relação do homem com essa Supernatureza continua a ser a relação direta que os livros anteriores encontravam entre a intuição e o ser natural. Há o ato simples que fez a espécie humana; há a ação simples e simplificante de Deus no místico; não há ato simples que instaure a esfera da história e do mal. Esta não é realmente senão o entremeio. O homem, em vez de duplo, é antes feito de dois princípios simples. A história, oscilando entre natureza naturada e natureza naturante, não possui substância própria. Certamente ela não é maldita, o universo permanece uma “máquina de fazer deuses”, e afinal de contas isso não é impossível, porquanto a natureza naturada tem sua origem na natureza naturante. Mas se um dia a máquina de fazer deuses obtiver êxito no que sempre malogrou, será como se a criação interrompida recomeçasse seu curso. Nada anuncia essa Grande Primavera. Não lemos em lugar nenhum, nem sequer em forma de enigma, algum sinal que reúna as nossas duas naturezas. O mal e o fracasso não têm sentido. A criação não é um drama que se encaminha a um futuro. É antes um esforço enleado, e a história humana um expediente para recolocar a massa em movimento.

Daí uma filosofia religiosa extraordinária, muito pessoal, e em certos aspectos pré-cristã. A experiência mística é o que resta da unidade primordial, rompida quando a coisa criada apareceu por “simples interrupção” do esforço criador. Como transpor esse muro atrás de nós que é a nossa origem, como reencontrar traços do naturante? Não é a inteligência que o conseguirá: é impossível refazer a criação com algo criado. Mesmo a experiência imediata de nossa duração não pode anular a fissão que é sua origem, para reunir-se ao próprio naturante. É por isso que Bergson diz que a experiência mística não tem de se perguntar se o princípio com o qual nos põe em contato é o próprio Deus ou sua delegação na Terra. Ela experimenta a invasão consentida de um ser que “pode imensamente mais do que ela”. Não digamos sequer de um ser onipotente: a idéia do todo, diz Bergson, é tão vazia como a do nada, e para ele o possível permanece a sombra do real. O Deus de Bergson é antes imenso do que infinito, ou ainda, é um infinito de qualidade. É o elemento da alegria ou o elemento do amor no sentido em que a água e o fogo são elementos. Como os seres sensíveis e os seres humanos, é uma irradiação e não uma essência. Os atributos metafísicos, que parecem determiná-lo, são, diz Bergson, como todas as determinações, negações. Mesmo que por um acaso pouco provável eles se tornassem visíveis, nenhum homem religioso reconheceria neles o Deus a quem ora. O Deus de Bergson é um ser singular, como o universo, um imenso *isto*, e Bergson cumpriu até em teologia a sua promessa de uma filosofia feita para o ser atual, e que se aplica apenas a ele. Se entramos no cômputo do imaginário, cumpre confessar, diz ele, que “o conjunto poderia ter sido muito superior ao que é”. Ninguém fará com que a morte de alguém seja um componente do melhor dos mundos possíveis. Mas não são somente as soluções da teodicéia clássica que são falsas, são os seus problemas que não têm sentido na ordem em que Bergson se coloca, que é a da contingência radical. Aqui não se trata do mundo concebido ou do Deus concebido, mas do mundo existente e do Deus existente, e aquilo que em nós conhece esta ordem está aquém das nossas opiniões e dos nossos enunciados. Ninguém fará com que os homens não amem a sua vida, por mais miserável que esta seja. Esse juízo vital coloca a vida e coloca Deus aquém das acusações como das justificações. E se quisessem saber de que modo a natureza naturante pôde produzir uma natu-

reza naturada em que ela não se realizava verdadeiramente, por que, pelo menos provisoriamente, o esforço criador foi interrompido, que obstáculo encontrou e de que maneira um obstáculo podia ser intransponível para ele, Bergson admitiria — com ressalva dos outros planetas, onde a vida talvez tenha sido mais bem-sucedida — que sua filosofia não responde a esse gênero de questões, mas também que não cabe a ela formulá-las, visto que é finalmente não uma gênese do mundo — nem sequer, como esteve prestes a ser, “integração e diferenciação” do ser —, e sim a determinação deliberadamente parcial, descontínua, quase empírica, de vários focos de ser.



No total, cumpre dar inteira razão a Péguy quando diz que essa filosofia “pela primeira vez... chamou a atenção ao que tinha de específico o próprio ser e a articulação do presente”. O ser nascente, de que nenhuma representação me separa, que contém antecipadamente os pontos de vista, mesmo discordantes, mesmo não co-possíveis, que podemos ter a seu respeito, ser nascente que se mantém em pé à nossa frente, mais jovem e mais velho do que o possível e o necessário, e que, uma vez nascido, nunca poderá cessar de ter sido, e continuará a ser no fundo dos outros presentes — é compreensível que no início do século os livros que redescobriam esse ser esquecido e seus poderes tenham sido sentidos como um renascimento, uma libertação da filosofia, e sob esse aspecto sua virtude está intacta. Teria sido belo que o mesmo olhar para as origens se aplicasse depois às paixões, aos acontecimentos, às técnicas, ao direito, à linguagem, à literatura, para encontrar-lhes o espiritual peculiar, tomando-os como monumentos e profecias de um homem hierático, sinais de um espírito interrogativo. Bergson acreditava na constatação e na invenção, não acreditava no pensamento interrogativo. Mas, mesmo nessa restrição de seu campo, ele é exemplar pela fidelidade ao que viu. Nas conversas religiosas dos últimos anos, em que a sua filosofia se via enquadrada, enquanto contribuição experimental e auxiliar voluntário, no conjunto to-

mista — como se não fosse claro que algo de essencial *se perde* quando lhe *acrescentamos* algo —, o que de minha parte me impressiona é a tranqüilidade com que Bergson, no próprio momento em que dá ao catolicismo um assentimento pessoal e uma adesão moral, mantém seu método em filosofia. Após haver conservado sua linha nas tempestades, manteve-a nas reconciliações finais. Seu empenho e sua obra, que trouxeram a filosofia de novo ao presente e mostraram o que pode ser hoje uma abordagem do ser, ensinam também como um homem de outrora permanecia irredutível, que nada mais se deve dizer além do que se pode “mostrar”, que é preciso saber esperar e fazer esperar, desagradar e mesmo agradar, ser a gente mesmo, ser verdadeiro — e, aliás, entre os homens essa firmeza nem sequer é maldita, um vez que, procurando o verdadeiro, Bergson teve de acréscimo o bergsonismo.

CAPÍTULO VIII

EINSTEIN E A CRISE DA RAZÃO

A ciência, no tempo de Auguste Comte, preparava-se para *dominar* teórica e praticamente a existência. Quer se tratasse da ação técnica, quer da ação política, pensava-se ter acesso às leis segundo as quais natureza e sociedade *são feitas*, e governá-las de acordo com seus princípios. Foi algo totalmente diferente, quase o inverso, que ocorreu: longe de, na ciência, luz e eficácia terem crescido juntas, aplicações que revolucionam o mundo nasceram de uma ciência altamente especulativa, sobre cujo sentido último não há acordo. E longe de a ciência ter-se submetido até à política, tivemos pelo contrário uma física repleta de debates filosóficos e quase políticos.

O próprio Einstein era um espírito clássico. Por mais categoricamente que reivindicasse o direito de construir, e sem respeito algum pelas noções *a priori* que pretendem ser o arcabouço invariável do espírito¹, ele nunca deixou de pensar que essa criação vai ao encontro de uma verdade depositada no mundo. “Acredito num mundo em si, mundo regido por leis que tento apreender de uma maneira selvagemmente especulativa.”² Mas, justamente, ele não ousa fundamentar categoricamente esse encontro da especulação e do real, de nossa imagem do mundo e do mundo, a que chama às vezes “harmonia preestabelecida”³, numa infra-estrutura divi-

1. A ciência “é uma criação do espírito humano por meio de idéias e conceitos livremente inventados”. EINSTEIN e INFELD, *L'évolution des idées en physique*, p. 286.

2. Carta a Max Born, 7 de novembro de 1944, citada por T. Kahan, *La philosophie d'Einstein*.

3. EINSTEIN, *Comment je vois le monde*, p. 155.

na, como o grande racionalismo cartesiano, nem, como o idealismo, no princípio de que para nós o real não poderia ser diferente daquilo que podemos pensar. Einstein refere-se por vezes ao Deus de Spinoza, mas em geral descreve a racionalidade como um mistério e como o tema de uma "religiosidade cósmica"⁴. A coisa menos compreensível do mundo, dizia ele, é que o mundo seja compreensível.

Se denominamos clássico um pensamento para o qual a racionalidade do mundo é evidente, o espírito clássico, em Einstein, está portanto em seu limite extremo. Sabe-se que ele nunca pôde se resolver a considerar definitivas as formulações da mecânica ondulatória, que não se baseiam, como os conceitos da física clássica, nas "propriedades"⁵ das coisas, dos indivíduos físicos, mas descrevem o comportamento e as probabilidades de certos fenômenos coletivos no interior da matéria. Nunca pôde aderir à idéia de uma "realidade" que, por si e em última análise, fosse um tecido de probabilidades. "Todavia, acrescentava ele, não posso invocar nenhum argumento lógico para defender minhas convicções, a não ser meu dedinho, única e fraca testemunha de uma opinião profundamente arraigada na minha pele."⁶ O humor não era uma piureta para Einstein, ele o convertia num componente indispensável de sua concepção do mundo, quase um meio de conhecimento. O humor era para ele o modo das certezas arriscadas. Seu "dedinho" era a consciência, paradoxal e irreprimível no físico criador, de ter acesso a uma realidade mediante uma invenção contudo livre. Para esconder-se tão bem, pensa Einstein, é preciso que Deus seja "sofisticado" ou refinado. Mas não poderia haver Deus malicioso. Mantinha, pois, as duas extremidades da corrente — o ideal de conhecimento da física clássica e sua própria maneira "selvagemmente especulativa", revolucionária. Os físicos da geração seguinte soltaram, em sua maioria, a primeira extremidade.

O encontro da especulação e do real que Einstein postula, como um mistério límpido, é visto sem hesitação pelo público como um milagre. Uma ciência que confunde as evidências do senso co-

4. *Ibid.*, p. 35.

5. EINSTEIN e INFELD, *L'évolution des idées en physique*, p. 289.

6. A Max Born, 3 de dezembro de 1947, citado por T. Kahan.

mum, e é capaz ao mesmo tempo de mudar o mundo, suscita inevitavelmente uma espécie de superstição, mesmo entre as testemunhas mais cultas. Einstein protesta: não é um deus, esses elogios desmedidos não se dirigem a ele, mas "a meu homônimo mítico que me torna a vida singularmente dura"⁷. Não acreditam nele, ou melhor, sua simplicidade aumenta-lhe ainda mais a lenda: já que está tão espantado com sua glória, e a preza tão pouco, é porque seu gênio não é inteiramente ele. Einstein é antes o lugar consagrado, o tabernáculo de alguma operação sobrenatural. "Esse desprendimento é tão completo que às vezes é preciso, ao conviver com ele, lembrar-se de que estamos realmente com ele. Julgamos estar lidando com um sócio... Até ocorreu-me a inverossímil suspeita de que ele se julga igual aos outros."⁸ Luís XIV dizia tranquilamente: "Cumpro reconhecer que Racine é bem talentoso", e jamais Viète, Descartes, Leibniz foram considerados superhomens por seus contemporâneos. Numa época em que se acreditava numa origem eterna de todos os nossos atos de expressão, o grande escritor ou o grande sábio não passava do homem bastante engenhoso para captar algumas das palavras ou das leis inscritas nas coisas. Quando não há mais Razão universal, é preciso que sejam taumaturgos.

Hoje, como outrora, só há contudo uma única maravilha — considerável, é verdade —, que é o homem falar ou calcular, em outras palavras, que ele tenha constituído para si esses prodigiosos órgãos, o algoritmo, a linguagem, que não se desgastam, mas ao contrário crescem com o uso, capazes de um trabalho indefinido, capazes de produzir mais do que lhes foi colocado, e no entanto não cessam de se reportar às coisas. Mas não possuímos teoria rigorosa do simbolismo. Prefere-se, pois, evocar uma potência animal qualquer que, em Einstein, engendraria a teoria da relatividade como em nós produz a respiração. Einstein protesta em vão: ele precisa ser feito de um modo diferente de nós, precisa ter outro corpo, outras percepções, e dentre elas, por sorte, a relatividade. Médicos americanos deitam-no numa cama, cobrem de detectores

7. Resposta a Bernard Shaw, citada por Antonina VALLENTIN, *Le drame d'Albert Einstein*, p. 9.

8. A. VALLENTIN, *ibid.*

a frente nobre e ordenam: “Pense na relatividade”, como se ordena “Faça *a*” ou “Conte vinte e um, vinte e dois” — como se a relatividade fosse objeto de um sexto sentido, de uma visão beatífica, como se não fosse necessária tanta energia nervosa, e conduzida por circuitos igualmente sutis, para falar quando se é bebê quanto para pensar a relatividade quando se é Einstein. Isso está a um passo das extravagâncias dos jornalistas que consultam o gênio sobre as questões mais alheias ao seu campo: afinal de contas, uma vez que a ciência é taumaturgia, por que não faria ela um milagre a mais? E uma vez que Einstein mostrou justamente que, a grande distância, um presente é contemporâneo de um futuro, por que não lhe formular as perguntas que se formulavam à Pítia?

Tais desvios não são exclusivos do jornalismo ocidental. Na outra extremidade do mundo, as apreciações soviéticas sobre a obra de Einstein (antes da recente reabilitação) prendem-se também ao ocultismo. Condenar como “idealista” ou “burguesa” uma física na qual não se critica por outro lado nenhuma incoerência, nenhum desacordo com os fatos, é supor um gênio maligno errante nas infraestruturas do capitalismo que sopra a Einstein pensamentos desta vez suspeitos — é, sob as aparências de uma doutrina social racional, renegar a razão precisamente onde ela brilha com evidência.

De um canto ao outro do mundo, quer a exaltem, quer a reprimam, a obra “selvagemmente especulativa” de Einstein provoca um desenvolvimento da desrazão. Mais uma vez, ele nada fez para colocar seu pensamento nessa luz, permanecia um clássico. Mas não seria isso apenas o fado de um homem bem-nascido, a força de uma boa tradição de cultura? E, quando estiver esgotada essa tradição, não poderá a nova ciência ser, para aqueles que não são físicos, senão uma lição de irracionalismo?

Em 6 de abril de 1922, Einstein encontrava Bergson na Sociedade de Filosofia de Paris. Bergson fora “para ouvir”. Mas, como acontece, a discussão esmorecia. Decidiu-se então a apresentar algumas das idéias que estava defendendo em *Durée et simultanéité* — e propôs em suma a Einstein um meio de desarmar a aparência paradoxal de sua teoria e de reconciliá-la com os homens simplesmente homens. Por exemplo, o famoso paradoxo dos tempos múltiplos, cada um deles ligado ao ponto onde se encontra o observador. Bergson propunha distinguir aqui verdade física e verdade pura e simples. Se, nas equações do físico, uma certa variável, que te-

mos o hábito de chamar tempo porque marca tempos decorridos, aparece solidária do sistema de referência em que nos colocamos, ninguém recusará ao físico o direito de dizer que o “tempo” se dilata ou se retrai conforme é considerado daqui ou dali, havendo portanto vários “tempos”. Mas falará ele então daquilo a que os outros homens dão esse nome? Essa variável, essa entidade, essa expressão matemática designaria ainda o tempo se nós lhe atribuíssemos as propriedades de um outro tempo — o único que é sucessão, devir, duração, em suma, o único que é verdadeiramente tempo — do qual temos experiência ou percepção antes de toda a física?

No campo da nossa percepção, há acontecimentos simultâneos. Por outro lado, vemos também nele outros observadores cujo campo invade o nosso, imaginamos ainda outros cujo campo invade o dos precedentes, e é assim que acabamos por estender a nossa idéia do simultâneo a acontecimentos tão afastados quanto quisermos um do outro, e que não se prendem ao mesmo observador. É assim que há um tempo único para todos, um único tempo universal. Esta certeza não é abalada, ela é mesmo subentendida, pelos cálculos do físico. Quando ele diz que o tempo de Pedro está dilatado ou retraído no ponto onde se encontra Paulo, não expressa de modo algum o que é vivido por Paulo, que, por sua vez, percebe todas as coisas de seu ponto de vista e assim não tem nenhuma razão para sentir o tempo que se escoia nele e à volta dele de forma diferente da que Pedro sente o seu. O físico atribui abusivamente a Paulo a imagem que Pedro se faz do tempo de Paulo. Leva ao absoluto os pontos de vista de Pedro, com quem faz causa comum. Supõe-se espectador do mundo inteiro. Pratica o que tanto se censura aos filósofos. E fala de um tempo que não é o de ninguém, de um mito. Aqui, diz Bergson, é preciso ser mais einsteiniano do que Einstein.

“Sou pintor, e tenho de representar duas personagens, João e José; um deles está a meu lado, enquanto o outro está a duzentos ou trezentos metros de mim. Desenharei o primeiro em tamanho natural e reduzirei o outro à dimensão de um anão. Um outro pintor, que estiver perto de José e quiser igualmente pintar os dois, fará o inverso do que faço; mostrará João muito pequeno e José em tamanho natural. Teremos ambos razão. Mas, pelo fato de nós dois termos razão, ter-se-á o direito de concluir que João e José não têm nem a estatura normal, nem a de um anão, ou que têm

ambas ao mesmo tempo, ou que é como se quisesse? Evidentemente que não... A multiplicidade dos tempos que obtenho assim não impede a unidade do tempo real; antes a pressupõe, assim como a diminuição do tamanho com a distância, numa série de telas onde eu representaria José mais ou menos afastado, indicaria que José conserva o mesmo tamanho.”⁹

Idéia profunda: a racionalidade, o universal fundados de novo, e não sobre o direito divino de uma ciência dogmática mas sobre a evidência pré-científica de que há um único mundo, sobre a razão antes da razão que está contida em nossa existência, em nossa relação com o mundo percebido e com os outros. Falando assim, Bergson ia além do classicismo de Einstein. Poderíamos reconciliar a relatividade com a razão de todos os homens, bastando para tanto consentir em tratar os tempos múltiplos como expressões matemáticas, e em reconhecer, aquém ou além da imagem físico-matemática do mundo, uma visão filosófica do mundo, que é ao mesmo tempo a dos homens existentes. Bastaria aceitar reencontrar o mundo concreto de nossa percepção com seus horizontes, e situar nele as construções da física, para a física poder desenvolver livremente seus paradoxos sem autorizar a desrazão.

Que iria responder Einstein? Havia escutado muito bem, como provam suas primeiras palavras: “A questão coloca-se então assim: o tempo do filósofo é o mesmo que o do físico?”¹⁰ Porém não aprovou. Sem dúvida, admitia que o tempo cuja experiência temos, o tempo percebido, está no ponto inicial de nossas noções sobre o tempo, e que ele nos conduz à idéia de um tempo único de um canto ao outro do mundo. Mas a competência desse tempo vivido restringia-se ao que cada um de nós vê, e não autorizava estender ao mundo inteiro a nossa noção intuitiva do simultâneo. “Logo, não há tempo dos filósofos.” É apenas à ciência que se deve perguntar a verdade sobre o tempo, assim como sobre todo o resto. E a experiência do mundo percebido com suas evidências não passa de um balbúcio antes da clara palavra da ciência.

Seja. Mas essa recusa volta a colocar-nos diante da crise da razão. O cientista não consente em reconhecer outra razão além

da razão física, e é nela que confia, como no tempo da ciência clássica. Ora, essa razão física, assim revestida de uma dignidade filosófica, abunda em paradoxos e destrói-se, por exemplo, quando ensina que meu presente é simultâneo do futuro de um outro observador bastante afastado de mim, arruinando assim o próprio sentido do futuro...

Justamente *por* conservar o ideal científico clássico e reivindicar para a física o valor não de uma expressão matemática e de uma linguagem, e sim o de uma notação direta do real, Einstein como filósofo estava condenado ao paradoxo que nunca procurou como físico nem como homem. Não é reclamando para a ciência um gênero de verdade metafísica ou absoluta que protegeremos os valores da razão que a ciência clássica nos ensinou. O mundo, além dos neuróticos, conta com bom número de “racionalistas” que são um perigo para a razão viva. E, pelo contrário, o vigor da razão está ligado ao renascimento de um sentido filosófico, que, certamente, justifica a expressão científica do mundo, porém em sua ordem, em seu lugar no todo do mundo humano.

9. BERGSON, *Durée et simultanéité*, pp. 100-102.

10. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1922, p. 107.

CAPÍTULO IX

LEITURA DE MONTAIGNE¹

Envolver-me dificilmente.

Essais, III, X

É preciso viver entre os vivos.

Essais, III, VIII

Acreditou-se ter dito tudo sobre ele ao se dizer que é cético, ou seja, que se interroga e não responde, recusando-se até a confessar que nada sabe, atendo-se ao célebre “que sei eu?”. Tudo isso não leva a lugar nenhum. O ceticismo tem duas faces. Significa que nada é verdade, mas também que nada é falso. Rejeita como absurdas *todas* as opiniões e *todas* as condutas, mas nos tira com isso o meio de rejeitar alguma como falsa. Destruindo a verdade dogmática, parcial ou abstrata, ele insinua a idéia de uma verdade total, com todas as facetas e todas as mediações necessárias. Se multiplica os contrastes e as contradições, é porque a verdade o exige. Montaigne começa por ensinar que toda verdade se contradiz, talvez acabe por reconhecer que a contradição é verdade. *Contradigo-me realmente ao acaso, mas a verdade, como dizia Demades, não contradigo.* A primeira e a mais fundamental das contradições é aquela pela qual a recusa de cada verdade descobre uma nova espécie de verdade. Encontraremos, pois, tudo em Montaigne, uma infundável dúvida assente em si mesma, a religião, o estoicismo. Seria vão pretender que ele exclui ou eventualmente *adota* alguma dessas “posições”. Mas, nesse *si mesmo* ambíguo, exposto a tudo, e que nunca

1. Todas as citações de Montaigne são extraídas do Livro III dos *Essais*.

acabou de explorar, talvez por fim encontre o lugar de todas as obscuridades, o mistério de todos os mistérios, e algo como uma verdade última.



A consciência de si é sua constante, a sua medida de todas as doutrinas. Poderíamos dizer que nunca saiu de um certo espanto diante de si que constitui toda a substância de sua obra e de sua sabedoria. Nunca cansou de experimentar o paradoxo de um *ser consciente*. A cada instante, no amor, na vida política, na vida silenciosa da percepção, aderimos a alguma coisa, tornamo-la nossa, e entretanto retiramo-nos dela e a mantemos à distância, sem o que nada saberíamos dela. Descartes superará o paradoxo e converterá a consciência em espírito: "Não é o olho que se vê a si mesmo... mas sim o espírito, que é o único a conhecer... o olho e a si mesmo."² A consciência de Montaigne não é logo à primeira vista espírito, é presa e livre ao mesmo tempo, e, num único ato ambíguo, abre-se a objetos exteriores, e sente-se alheia a eles. Ele não conhece o lugar de repouso, a posse de si que será o entendimento cartesiano. O mundo não é para ele um sistema de objetos cuja idéia possua em seu íntimo, o eu não é para ele a pureza de uma consciência intelectual. Para ele — como mais tarde para Pascal —, estamos interessados por um mundo cuja chave não temos, igualmente incapazes de permanecer em nós mesmos e nas coisas, remetidos delas para nós e de nós para elas. Cumpre corrigir o oráculo de Delfos. Trata-se realmente de nos fazer voltar a nós mesmos. Mas não escapamos de nós mesmos, assim como não escapamos das coisas. *É sempre vaidade para ti, dentro e fora, mas ela é menos vaidade quando é menos extensa. Com exceção de ti, ó homem, dizia esse Deus, cada coisa começa por se estudar e tem, conforme a sua necessidade, limites a seus trabalhos e desejos. Não há nenhuma tão vazia e necessitada como tu, que abraças o universo; és o scrutador sem conhecimento, o magistrado sem jurisdição e, finalmente, o palhaço da farsa.* Diante do mundo dos obje-

2. Léon BRUNSCHVIG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*.

tos ou mesmo dos animais que repousam em sua natureza, a consciência é oca e ávida: é consciência de todas as coisas porque ela é nada, prende-se a todas e não se apegua a nenhuma. Envolvidas apesar de tudo nesse fluxo que querem ignorar, nossas idéias claras correm o risco de ser antes máscaras sob as quais escondemos nosso ser do que a verdade de nós mesmos. O conhecimento de si em Montaigne é diálogo consigo mesmo, é uma interrogação dirigida a esse ser opaco que ele é e de quem espera resposta, é como um "ensaio"³ ou uma "experiência" de si mesmo. Propõe-se uma investigação sem a qual a pureza da razão seria ilusória e finalmente impura. Espanta-nos que ele tenha querido mostrar até os detalhes de seu humor e de seu temperamento. É que para ele qualquer doutrina, separada do que fazemos, corre o risco de ser mentirosa, e ele imaginou um livro onde, de uma vez por todas, se encontrassem expressas não só idéias, mas também a própria vida em que surgem e que lhes modifica o sentido.

Sob a idéia clara e o pensamento, ele encontra portanto uma espontaneidade que fervilha de opiniões, de sentimentos, de atos injustificáveis. *Mison, um dos sete sábios..., interrogado por que ria sozinho: "Pela própria razão de rir sozinho", respondeu ele. Quantas tolices digo e respondo todos os dias em minha opinião; e naturalmente quão mais frequentes na opinião dos outros.* Há uma loucura essencial na consciência, que é seu poder de se tornar seja o que for, de se fazer a si mesma. Para rir sozinho, não há necessidade de causa exterior; basta pensar que se pode rir sozinho e ser companhia para si mesmo, basta ser duplo e ser consciência. *Aquilo que se nota como raro no rei da Macedônia Perseu, o fato de que seu espírito, não se prendendo a nenhuma condição, ia errante por todo gênero de vida e representando costumes tão livres e vagabundos que nem ele mais ninguém sabia que espécie de homem era ele, parece-me convir quase a todo mundo.* — *Pensamos sempre noutro lugar, e não poderia ser diferente: ser consciente é, entre outras coisas, estar noutro lugar.*

Mesmo os poderes que se encontram no animal e que relacionamos ao corpo são transformados e desfigurados no homem porque são colhidos no movimento de uma consciência. Vemos cachor-

3. "Se minh'alma pudesse tomar pé, não me poria a prova, eu resolver-me-ia; ela está sempre em aprendizagem e em experiência" (III, II).

ros que latem sonhando; logo, têm imagens. Mas o homem não tem somente algumas imagens pintadas no cérebro. Pode viver no imaginário. É um espetáculo espantoso o dos comediantes *tão envolvidos num papel de luto que choram ainda no camarim*, ou o de um homem sozinho que forja à sua volta uma multidão, faz trejeitos, espanta-se, ri, combate e triunfa nesse mundo invisível, ou o príncipe que manda matar o irmão bem-amado por causa de um sonho mau, e o outro que se mata porque os cachorros uivaram. Considerando apenas o corpo, o sexo não deveria proporcionar senão um prazer preciso, comparável ao das outras funções. Mas, *na maior parte do mundo, essa região do nosso corpo era deificada. Na mesma província, uns a escorchavam para oferecer e consagrar um pedaço, outros ofereciam e consagravam sua semente. Numa outra, os jovens a furavam publicamente e a abriam em diversos lugares entre carne e couro, e atravessavam espetos por essas aberturas, os mais compridos e grossos que podiam agüentar; e com esses espetos faziam depois uma fogueira como oferenda aos deuses, julgados pouco vigorosos e pouco castos se viessem a espantar-se com a força dessa dor cruel*. Assim a vida lança-se fora de si mesma, a extremidade do prazer assemelha-se à dor⁴. *Natureza, a ela temo, ela mesma fixa no homem certo instinto para a inumanidade*. É que nosso corpo e suas tranqüilas funções são perpassados pelo poder que temos de nos dedicar a outra coisa e de nos proporcionar absolutos. Aliás, não há desejo que atenda apenas ao corpo, e não procure fora dele um outro desejo ou um consentimento. *Assim estes dizem que é a vontade que persegue e têm razão... Tenho horror de imaginar meu um corpo privado de afeição*. O amor não é apenas do corpo porquanto visa alguém, e não é apenas do espírito porquanto visa-o em seu corpo. A palavra “estranho” é a que reaparece mais vezes quando Montaigne fala do homem. Ou “absurdo”. Ou “monstro”. Ou “milagre”. *Que monstruoso animal que causa horror a si mesmo, a quem pesam seus prazeres, que se agarra à infelicidade!*

Descartes irá considerar rapidamente a união entre a alma e o corpo, e preferirá pensá-los separados porque então ficam claros

4. “...considerando... esse rosto inflamado de furor e de crueldade no momento mais doce do amor, e depois essa expressão grave, severa e extática numa ação tão louca... e que a suprema voluptuosidade tenha algo transido e plangente como a dor...”

para o entendimento. A “mistura” da alma com o corpo é, ao contrário, o campo de Montaigne, ele só se interessa pela nossa condição de fato, e seu livro descreve sem cessar esse fato paradoxal que somos. Isso significa que ele pensa na morte, contraprova de nossa encarnação. Em viagem, nunca se deteve numa casa sem se perguntar se ali poderia ficar doente e morrer sem ser incomodado. *Sinto a morte apertando-me continuamente a garganta ou os rins...* Falou muito bem contra a meditação da morte. Esta deforma e não alcança seu objeto, já que concerne à morte longínqua, e a morte longínqua, estando em toda parte em nosso futuro, é mais dura do que a morte presente, que se aproxima sob nossos olhos em forma de acontecimento. Não se trata de corromper a vida pelo pensamento da morte. O que interessa a Montaigne não é o patético da morte, sua feiúra, os últimos suspiros, o aparato fúnebre, motivos habituais dos discursos sobre a morte, imagens da morte para o uso dos vivos. *Estes não consideram a morte em si, não a julgam: não é aí que detêm o pensamento; buscam, visam um ser novo*. Aqueles que ouvem as consolações do padre, erguem os olhos e as mãos ao céu, rezam em voz alta, *fogem à luta, desviam da morte seu pensamento, como divertim as crianças quando lhes queremos dar uma lancetada*. Montaigne quer que meçamos o não-ser com um olhar seco, e que, conhecendo a morte inteiramente nua, conheçamos a vida inteiramente nua. *A morte é o ato com uma única personagem*. Ela destaca na massa confusa do ser essa zona particular que somos nós, põe numa evidência sem-par essa fonte inesgotável de opiniões, de sonhos e de paixões que animava secretamente o espetáculo do mundo, e assim nos ensina melhor do que nenhum outro episódio da vida o acaso fundamental que nos fez aparecer e nos fará desaparecer.

Quando escreve: *Estudo-me mais do que os outros temas. É minha metafísica, é minha física*, é preciso tomar essas palavras ao pé da letra. As explicações do homem que nos podem ser dadas por uma metafísica ou uma física, ele as recusa de antemão, porque é ainda o homem que “prova” as filosofias e as ciências, e porque antes elas se explicam por ele do que ele por elas. Se, por exemplo, quiséssemos isolar o espírito e o corpo relacionando-os a princípios diferentes, fariamos desaparecer o que tem de ser compreendido: “o monstro”, o “milagre”, o homem. Em toda a consciência, é impossível, pois, querer resolver o problema do homem; trata-se apenas de descrever o homem como problema. Daí essa idéia de uma

busca sem descoberta, de uma caçada sem presa, que não é o vício de um diletante, e sim o único método conveniente quando se trata de descrever o homem. *O mundo não passa de uma escola de inquisição.* Daí também a atenção que presta ao jorro dos pensamentos, à espontaneidade dos sonhos, e que o faz antecipar em alguns momentos o tom de Proust⁵, como se já para ele a única vitória sobre o tempo fosse expressar o tempo.



Assim partido, atento ao que há de fortuito e de inacabado no homem, Montaigne está em oposição com a religião, se a religião é uma explicação e uma chave do mundo. Embora a deixe freqüentemente fora de sua busca e de suas expectativas, nada do que diz prepara uma crença⁶. Estamos *entre a turba e o excremento do mundo, presos à mais morta e estagnada parte do universo*. O instinto dos animais é mais perfeito do que nossa razão. Nossa religião é de costume: *somos cristãos assim como somos perigordinos ou alemães*. A circuncisão, o jejum, a quaresma, a cruz, a confissão, o celibato dos padres, o uso de uma língua sagrada no culto, a encarnação de Deus, o purgatório, todos esses elementos do cristianismo encontram-se nas religiões pagãs. Em toda aldeia fabricam-se milagres diante dos nossos olhos pela ignorância e o boato. Uma lenda platônica faz Sócrates nascer de uma virgem visitada por Apolo. Procuraram-se e encontraram-se em Homero todos os oráculos e todas as predições de que se necessitava. A religião revelada não é, em suma, muito diferente daquilo que a loucura dos homens faz aparecer na Terra. Resta saber se disso devemos concluir, como Montaigne às

5. "Acontecem-me como sonhos. Sonhando, eu os confio à minha memória (pois sonho habitualmente que sonho) e no dia seguinte recorro-me bem da cor que tinham, ou alegre, ou triste ou estranha; mas quanto mais me esforço por saber como eles eram no restante, mais os mergulho no esquecimento. Assim também desses discursos fortuitos que me caem na fantasia, não me fica na memória senão uma vã imagem."

6. L. Brunschvicg reuniu uma série de fragmentos muito convincentes a esse respeito (*Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, pp. 56-78).

vezes o faz, que as religiões bárbaras já são inspiradas — ou que a nossa é ainda bárbara. Como duvidar de sua resposta quando censura até Sócrates por *suas demoníacas e seus êxtases*? Tanto na moral como no conhecimento, Montaigne opõe a nossa inerência terrestre a toda relação sobrenatural. Podemos, diz ele, nos arrepender de uma ação, não nos arrependemos de ser nós mesmos, e no entanto é isso que cumpriria fazer segundo a religião. Não há novo nascimento. Nada podemos anular de nós: *faço habitualmente por inteiro o que faço e procedo por inteiro*. Ressalva o caso de alguns homens que já vivem a eternidade, mas lança a suspeita sobre eles ao acrescentar: *entre nós, são coisas que sempre vi em singular acordo: as opiniões supercelestes e os costumes subterrâneos*.

Do cristianismo conserva apenas o voto de ignorância. Por que supor hipocrisia nas passagens em que ele coloca a religião acima da crítica? A religião é válida pelo fato de reservar o lugar do estranho e de saber que o nosso destino é enigmático. Todas as soluções que ela oferece ao enigma são incompatíveis com a nossa condição monstruosa. Como interrogação, a religião tem fundamento com a condição de continuar sem resposta. É um dos modos da nossa loucura e nossa loucura nos é essencial. Quando colocamos no centro do homem não o entendimento contente de si, mas uma consciência que se espanta de si mesma, não podemos anular o sonho de um reverso das coisas, nem reprimir a invocação sem palavras desse além. O certo, se alguma Razão do universo existe, é que não estamos a par de seus segredos, e temos de todo modo de governar a nossa vida por nossa conta... *Deixo-me ignorante e despreocupadamente manejar pela lei geral do mundo. Eu a conhecerei o bastante quando a sentir*. Quem ousaria censurar-nos o uso desta vida e deste mundo que formam nosso horizonte?



Mas, se rejeitarmos a paixão religiosa, não será preciso também rejeitar todas as outras? Montaigne fala amiúde dos estóicos, e com consideração. Ele, que tanto escreveu contra a razão e tão bem mostrou que em nenhuma circunstância podemos sair da opinião para ver uma idéia frente a frente, recorre à *semente da razão*

universal impressa em todo homem não desnaturalado. Assim como há nele a invocação de um Deus desconhecido, há também a de uma razão impossível. Mesmo que nada esteja inteiramente “em nosso poder”, mesmo que não sejamos capazes de autonomia, não convém ao menos retirar-nos, fazermos para nós um reduto de indiferença de onde olharemos as nossas ações e a nossa vida como “pápéis” sem importância?

Isso se encontra em Montaigne, entre outras coisas. *É preciso emprestar-se ao outro e dar-se apenas a si mesmo.* O casamento, por exemplo, é uma instituição que tem suas leis e suas condições de equilíbrio. Seria loucura mesclar-lhe a paixão. O amor que nos escraviza ao outro não é aceitável senão como livre e voluntário exercício. Montaigne chega mesmo a falar dele como de uma função corporal relativa à higiene, e a tratar o corpo como uma mecânica com a qual temos de fazer causa comum. Com mais forte razão incluirá o Estado no número desses aparelhos exteriores aos quais nos encontramos ligados por acaso e de que devemos usar segundo sua lei, sem lhes introduzir nada de nós mesmos. A imaginação, o prestígio reinam sempre nas relações com o outro. Muito mais ainda na vida pública. Ela nos associa a quem não escolhemos, e a muitos tolos. Ora, *é impossível tratar de boa-fé com um tolo. Não só meu juízo se corrompe na mão de um senhor tão impetuoso, mas também minha consciência.* Na vida pública, fico louco com os loucos. Montaigne sente vivamente que há no social um malefício: aqui cada qual põe, no lugar de seus pensamentos, o reflexo que eles produzem nos olhos e nas palavras do outro. Já não há verdade, já não há, dirá Pascal, consentimento de si a si mesmo. Cada qual é literalmente alienado. Retiremo-nos daí. *O bem público requer que se traia e que se minta e que se massacre; confiemos essa incumbência a pessoas mais obedientes e maleáveis.* É verdade que nem sempre é possível abstermo-nos, o que aliás é deixar-se levar, e afinal são necessários homens de Estado ou um Príncipe. Que podem eles? O príncipe terá de mentir, de matar, de enganar. Que o faça, mas que saiba o que faz, e não disfarce o crime em virtude. *Que remédio? Não há remédio; se ele ficou realmente constrangido entre os dois extremos, era-lhe mister fazê-lo; mas se o fez sem remorso, se não lhe pesou fazê-lo, é sinal de que sua consciência está em más condições.* E nós, que estamos vendo? Não nos resta, como dirão mais tarde, senão obedecer desprezando. É preciso desprezar, já que o Estado está contra tudo o que conta no mundo:

contra a liberdade, contra a consciência. Mas é preciso obedecer, já que essa loucura é a lei da vida em comum e seria uma outra loucura não tratar o Estado segundo as suas leis. Entretanto Platão põe o filósofo no governo, imagina uma cidade justa, tenta construí-la. *Mas existirá algum mal numa polícia que mereça ser combatido por droga tão mortal?... Platão... não admite que se pratique violência ao repouso de seu país para curá-lo e não aceita a emenda que custe sangue e ruína aos cidadãos, pois o ofício de um homem de bem estabelece, nesse caso, deixar tudo como está...* É absurdo querer reger pela razão uma história que é feita de acasos... *no meu tempo vi as mais sábias cabeças deste Reino reunidas, com grande cerimônia e pública despesa, para tratados e acordos, cuja verdadeira decisão dependia contudo, em toda a soberania, dos desejos do toucador das damas e da inclinação de alguma mulherzinha.* Jamais a previsão e as leis poderão igualar a variedade dos casos, jamais a razão poderá pensar a vida pública. Num tempo em que ela se cinde em mil conflitos particulares, Montaigne nem sequer imagina que se lhe possa encontrar um sentido. É impossível reconciliar-se com esse caos. Viver nos negócios públicos é *viver segundo o outro.* Montaigne inclina-se evidentemente a viver segundo si mesmo...

Entretanto será a sua última palavra? Sobre o amor, sobre a amizade e mesmo sobre a política, às vezes falou de outra forma. Não que nisso se tenha simplesmente contradito. Mas porque a divisão estoica do exterior e do interior, da necessidade e da liberdade, é abstrata, ou destrói-se a si mesma, e porque estamos indivisivelmente dentro e fora. Não se pode obedecer sempre se se despreza, desprezar sempre se se obedece. Há ocasiões em que obedecer é aceitar, e em que desprezar é recusar, em que a vida em parte dupla cessa de ser possível, em que o interior e o exterior já se distinguem. Precisamos então entrar na loucura do mundo, e temos necessidade de uma regra para esse momento. Montaigne o sabia, não se furtou a isso. E como o teria feito? Descrevera a consciência, mesmo solitária, já mesclada ao absurdo e louca por princípio. Como ele lhe prescreveria permanecer em si, já que pensa que ela está inteiramente fora de si? O estoicismo só pode ser uma passagem. Ensina-nos a ser e a julgar contra o exterior; não poderia nos desembaraçar dele. O mais característico de Montaigne talvez esteja no pouco que nos diz sobre as condições e os motivos dessa volta ao mundo.



Não se trata de obter a qualquer preço uma conclusão tranquilizadora, nem de esquecer no fim o que se encontrou pelo caminho. É da dúvida que virá a certeza. Mais: é a própria dúvida que se vai revelar certeza. Logo, cumpre medir-lhe a extensão. Repetimos que toda crença é paixão e nos põe fora de nós, que não podemos crer senão cessando de pensar, que a sabedoria é uma *resolução de irresolução*, que ela condena a amizade, o amor, a vida pública. Eis-nos de volta a nós. E é para também aí encontrar o caos, tendo no horizonte a morte, emblema de todas as desordens. Apartado dos outros, apartado do mundo, incapaz de encontrar em si, como o sábio estóico, e numa relação interior com Deus, o meio de justificar a comédia do mundo, ao sábio de Montaigne não resta, pensaríamos, senão o diálogo com essa vida que por certo tempo ainda sente brotar loucamente em si, outro recurso além da derrição mais geral, outro motivo além do desprezo de si e de todas as coisas. Por que, nessa desordem, não renunciar? Por que não tomar os animais por modelo — esses cavalos que relinham, esses cisnes que cantam ao morrer —, por que não se reunir a eles na inconsciência? O melhor seria reencontrar a *segurança pueril, a ignorância dos animais*. Ou inventar, contra o sentimento da morte, alguma religião da natureza: *o definhamento de uma vida é a passagem para mil outras vidas*.

Esse movimento se encontra em Montaigne. Mas também um outro, e com a mesma frequência. Pois, após todas as dúvidas, se justamente sabemos que toda tentativa de saber multiplica as questões e obscurece o que quer esclarecer, e que, para uma cabeça cortada, a Hidra da ignorância faz três novas brotarem —, resta explicar que haja opiniões, que de início julgássemos possuir verdades, que a dúvida precise ser aprendida. *Conheço melhor o que é homem do que conheço o que é animal ou mortal ou racional*. Descartes se lembrará dessa frase. Ela quer dizer que o movimento e a irresolução do espírito são apenas a metade da verdade. A outra metade é a maravilha de a nossa volubilidade ter-se detido e, a todo momento, deter-se ainda em aparências que bem podemos mostrar não suportarem o exame, mas que pelo menos tinham o ar da ver-

dade e nos deram a sua idéia. O pensamento, quando se interroga, nunca cessa de continuar-se e de contradizer-se, mas há um pensamento em ato que não é o nada, e temos de explicá-lo. A crítica do saber humano só o arruína se conservamos a idéia de um saber inteiro ou absoluto; se, pelo contrário, liberta-nos dessa idéia, então, somente possível, o saber torna-se a medida de todas as coisas e o equivalente de um absoluto. A crítica das paixões não lhes tira o valor se consegue mostrar que nunca estamos na posse de nós mesmos, e que a paixão somos nós. Nesse momento, as razões de duvidar tornam-se razões de crer, o único efeito de toda a nossa crítica é tornar mais preciosas nossas opiniões e nossas paixões, fazendo-nos ver que elas são o nosso único recurso, e que imaginando outra coisa não nos entendemos a nós mesmos. O ponto fixo de que necessitamos, se quisermos deter a nossa versatilidade, é então encontrado não na amarga religião da natureza, nessa sombria divindade que multiplica por nada suas obras, mas no fato de haver opinião, de haver aparência de verdade e de bem. Reencontrar o natural, a ingenuidade, a ignorância, é então reencontrar a graça das primeiras certezas, na dúvida que as cerca e as torna visíveis.

De fato, Montaigne não se limitou a duvidar. Duvidar é uma ação, a dúvida não pode portanto abater a nossa ação, o nosso fazer, que lhe vence a resistência. O mesmo autor que queria *viver segundo si mesmo* experimentou apaixonadamente que somos, entre outras coisas, aquilo que somos para os outros, e que a opinião deles nos atinge no centro de nós mesmos. *Voltaria de bom grado do outro mundo*, diz ele com repentina cólera, *para desmentir aquele que me concebesse diferente do que eu era, ainda que para me glorificar*. Sua amizade com La Boétie foi exatamente o gênero de laço que *nos escraviza ao outro*. Ele não pensava conhecer-se melhor do que La Boétie o conhecia, vivia perante os olhos dele; depois da morte dele, continua: é para se conhecer como La Boétie o conhecia que Montaigne se interroga e se estuda, *apenas ele usufruía a minha verdadeira imagem e a levou consigo*. É por isso que me decifro a mim mesmo, tão curiosamente. Raramente se vê entrega tão completa. Longe de a amizade de La Boétie ter sido um acidente em sua vida, conviria dizer que Montaigne e o autor dos *Essais* nasceram dessa amizade, e que em suma, para ele, existir é existir diante do olhar do amigo. É que o verdadeiro ceticismo é movimento para a verdade, a crítica das

paixões é o ódio das falsas paixões, e que afinal, em algumas circunstâncias, Montaigne reconheceu fora de si homens e coisas aos quais nem sequer pensou em recusar-se, porque eram como que o emblema de sua liberdade no exterior, porque ao amá-los ele era si mesmo e reencontrava-se neles como os reencontrava em si.

Mesmo no prazer, de que às vezes fala como médico, Montaigne afinal de contas não é cínico. *É loucura dedicar-lhe todos os pensamentos e entregar-se a ele com uma afeição furiosa e indiscreta. Mas, por outro lado, envolver-se nele sem amor e sem obrigação de vontade, como os comediantes, para desempenhar um papel comum da idade e do costume, e de seu colocar apenas as palavras, é na verdade cuidar da própria segurança, mas bem covardemente, como quem abandonasse a honra ou o proveito ou o prazer por medo do perigo; pois é certo que aqueles que executam tal prática não podem esperar dela fruto algum que atinja ou satisfaça uma bela alma.* Montaigne envelhecido diz que o sucesso na sedução depende do momento escolhido. Mas o que prova essa sabedoria tardia? Quando era jovem e apaixonado, nunca conduziu seus amores como batalhas e mediante tática. *Muitas vezes faltou-me a fortuna, mas por vezes também a resolução; Deus guarde do mal quem ainda pode disso zombar! É preciso neste século mais temeridade, que os nossos jovens justificam a pretexto de ardor; mas, se olhassem de perto, descobririam que ela provém mais do desprezo. Eu temia supersticiosamente ofender e respeito com gosto o que amo. Ademais, nesse comércio, quem lhe suprime a reverência apaga-lhe o brilho. Gosto que nele se seja um tanto criança, tímido, servidor. Quando não se trata disso, tenho aliás alguns laivos da tola vergonha de que fala Plutarco, e o curso de minha vida foi diversamente ferido e marcado por ela... Tenho os olhos ternos para suportar uma recusa como para recusar; e pesa-me tanto pesar a outrem que, nas ocasiões em que o dever me força a pôr a prova a vontade de alguém em coisa duvidosa e que lhe custa, faço-o parcamente e contra a minha vontade...* Eis um cínico bem terno. A sorte não fez com que amasse de amor como amou de amizade, mas ele mesmo não tem culpa alguma.

Entrou no domínio enfeitado da vida pública; não se absteve. *Não quero que se recuse aos cargos que tomam a atenção, os passos, as palavras, e o suor e o sangue se preciso for.* O povo nomeou-o presidente do conselho municipal várias vezes. *Quero-lhe todo o bem possível, e decerto, se fosse o caso, não há nada que eu poupasse para seu serviço. Eu me agitei por ele como faço para mim.* Como conseguiu viver uma vida pública se sentia repugnância pelo domínio tanto ativo quanto passivo? Obe-

dece sem gostar da obediência e comanda sem gostar do comando. Não queria ser príncipe. O príncipe é sozinho. Não é um homem, já que não pode ser contestado. Não vive, dorme, já que tudo cede diante dele. Mas a paixão de obedecer também é feia, e inútil: como estimar aquele que se entrega de corpo e alma? Capaz de dar-se sem condições a um senhor, também é capaz de trocá-lo. Sim, é preciso tomar um partido, e ir até o fim das conseqüências, mas as ocasiões justas não são tão freqüentes como se crê e não se deve escolher com muita facilidade, pois então já não é a causa, é a seita que se ama. *Não sou sujeito a esses compromissos e envoltimentos penetrantes e íntimos; a cólera e o ódio estão para além do dever de justiça e são paixões que servem somente aos que não se prendem a seu dever pela simples razão... não convém chamar dever (como fazemos todos os dias) a um azedume e amargor intestino que nasce do interesse e da paixão privada; nem coragem a uma conduta pífida e maliciosa. Denominam zelo sua propensão para a malignidade e violência; não é a causa que os anima, é seu interesse; atacam a guerra, não por ser justa, mas por ser guerra. Quando a minha vontade se entrega a servir um partido, não é com tão violenta paixão que infecte meu entendimento.* É possível servir a um partido e julgar duramente o que nele se faz, encontrar inteligência e honra no inimigo, enfim, continuar a existir no social. *Pude participar dos cargos públicos sem me desviar uma unha de mim, e dar-me aos outros sem me furtar de mim.* Dirão talvez que essas regras fazem os franco-atiradores e não os soldados. É verdade, e Montaigne o sabe. Pode, durante certo tempo e lucidamente, forçar-se a mentir, não fará da mentira um costume e sua vida. *Quem quiser servir-se de mim segundo eu mesmo, que me dê negócios em que seja necessário rigor e liberdade, que tenham uma conduta reta e curta, e ainda que temerária, alguma coisa conseguirei. Mas se for longa, sutil, laboriosa, artificial ou tortuosa, será melhor dirigir-se a outro qualquer.* Talvez haja aqui certo desprezo. Mas talvez também Montaigne queira dizer mais. Sempre colocamos as questões como se estas fossem universais, como se num instante escolhêssemos, com nosso bem, o de todos os homens. E se fosse um preconceito? Sendo o que é, Montaigne nunca será um partidário. Só se faz bem o que se faz de bom grado. Não é preciso que se eleve artificialmente. Pode servir melhor e mais, fora das fileiras. Será pouca coisa esse peso que se prendia a suas palavras, porque se sabia que ele não mentia nem lisonjeava? E não agiu ainda melhor por não se preocupar demais com isso?

As paixões parecem ser a morte do eu, porquanto o levam para fora de si mesmo, e Montaigne sentia-se ameaçado por elas como pela morte. Ele tenta agora descrever-nos o que depois foi chamado de *paixões livres*: tendo sentido que o que ama está em jogo, ali, Montaigne confirma resolutamente o movimento natural que o impelia para fora, entra no jogo humano. No contato dessa liberdade e dessa coragem, as paixões e a própria morte são transformadas. Não, não é a meditação da morte que supera a morte: os bons argumentos são *aqueles que fazem morrer um camponês e povos inteiros tão constantemente quanto um filósofo* e resumem-se num só: estamos vivos, é aqui que temos nossas tarefas, e elas são as mesmas enquanto nos restar alento. A meditação da morte é hipócrita pois é uma maneira sombria de viver. No movimento que o lança para as coisas, e justamente por ter-lhes mostrado o arbitrário e o perigo, Montaigne descobre o remédio para a morte. *Acudiu-me que é realmente o fim, não entretanto a finalidade da vida; é seu termo, sua extremidade, não entretanto seu objetivo. Ela deve ser o propósito de si mesma, seu desígnio; seu sensato estudo é regrar-se, conduzir-se, suportar-se. Dentre os vários outros ofícios abrangidos neste geral e principal capítulo está o artigo de saber morrer; e dos mais leves, se nosso medo não lhe desse peso.* O remédio para a morte e para as paixões não é desviar-se delas, mas ao contrário passar além, como tudo nos leva a fazer. Os outros ameaçam a nossa liberdade? Mas *é preciso viver entre os vivos*. Corremos aí o risco da escravidão? Mas não há liberdade verdadeira sem o risco. A ação e as amarras nos perturbam? Mas *a vida é um movimento material e corporal, ação imperfeita e desregrada por sua própria essência; empenho-me em servi-la de acordo com ela*. Não há sentido em mal-dizer a nossa condição: tanto o mal como o bem só se encontram em nossa vida.

Montaigne conta que os médicos o haviam aconselhado a cingir-se com uma toalha para combater o enjôo quando viajava de navio. *Isso não experimentei*, acrescenta ele, *estando acostumado a combater os defeitos que há em mim e a dominá-los por mim mesmo*. Toda a sua moral repousa num movimento de altivez pelo qual decide assumir a responsabilidade de sua vida arriscada, já que nada tem sentido a não ser nela. Depois desse desvio para si mesmo, tudo lhe parece bom de novo. Dizia que gostaria de morrer *antes a cavalo do que na cama*. Não que contasse com a cólera do guerreiro para ajudá-lo; é que encontrava nas coisas, juntamente com uma amea-

ça, um viático. Percebeu o vínculo ambíguo que o prendia a elas. Percebeu que não há que escolher entre si — e as coisas. O eu não é sério, não gosta de se prender. Mas *existe algo certo, resoluto, desdenhoso, grave, sério como o asno?*... É a liberdade sem condição que torna possível a fidelidade absoluta. Montaigne diz de si mesmo: *fui tão econômico em prometer que penso haver mais cumprido do que prometido ou devido*. Ele procurou e talvez tenha encontrado o segredo de ser, ao mesmo tempo, irônico e grave, livre e fiel.

CAPÍTULO X

NOTA SOBRE MAQUIAVEL¹

Como o compreenderiam? Ele escreve contra os bons sentimentos em política, mas é também contra a violência. Desconcerta tanto aqueles que crêem no Direito como os que crêem na Razão de Estado, já que tem a audácia de falar em *virtude* no momento em que fere duramente a moral comum. É que ele descreve esse nó da vida coletiva em que a moral pura pode ser cruel e a política pura exige algo como uma moral. Aceitaríamos um cínico que nega os valores ou um ingênuo que sacrifica a ação. Não gostamos desse pensador difícil e sem ídolo.

Ele foi, com certeza, tentado pelo cinismo: teve, disse ele, “muita dificuldade para se defender” contra a opinião daqueles que acreditam que o mundo é “governado pelo acaso”². Ora, se a humanidade é um acaso, não se vê de imediato o que sustentaria a vida coletiva, a não ser a pura coação do poder político. Toda a função de um governo consiste portanto em impor respeito aos súditos³. Toda a arte de governar se resume na arte da guerra⁴ e “as boas tropas fazem as boas leis”⁵. Entre o poder e os súditos, entre o eu e o outro, não há terreno onde cesse a rivalidade. É preciso ou submeter-se à coação ou exercê-la. A todo instante Maquiavel fala de opressão e de agressão. A vida coletiva é um inferno.

1. Comunicação ao Congresso Umanesimo e scienza politica, Roma-Florença, setembro de 1949.

2. *O Príncipe*, cap. XXV.

3. *Discorsi*, II, 23 citado por A. Renaudet, *Machiavel*, p. 305.

4. *O Príncipe*, cap. XIV.

5. Cap. XVII.

Mas a sua originalidade é que, tendo colocado o princípio da luta, passa adiante sem nunca o esquecer. Na própria luta encontra algo diferente do antagonismo. “Enquanto os homens se esforçam em não temer, põem-se a fazer-se temer pelo outro, e a agressão que repelem de si mesmos, lançam-na no outro, como se, necessariamente, fosse preciso ofender ou ser ofendido.” É no mesmo momento em que vou ter medo que causo medo, é a mesma agressão que afasto de mim que dirijo ao outro, é o mesmo terror que me ameaça que espalho, vivo meu temor naquele que inspiro. Mas, por um ricochete, a dor de que sou a causa dilacera-me juntamente com minha vítima; a crueldade não é portanto uma solução, está sempre recomeçando. Há um circuito entre o eu e o outro, uma negra Comunhão dos Santos, o mal que faço, faço-o a mim, sendo de fato contra mim mesmo que luto ao lutar contra o outro. Afinal de contas, um rosto não passa de sombras, luzes e cores, e porque esse rosto se contorceu de um certo modo, eis que o carrasco sente misteriosamente uma distensão, *uma outra angústia* tomou o lugar da sua. Uma frase sempre é apenas um enunciado, um conjunto de significações que em princípio não poderiam valer o sabor único que cada qual tem para si mesmo. E no entanto, quando a vítima se confessa vencida, o homem cruel sente pulsar através dessas palavras uma outra vida, encontra-se diante de *um outro ele mesmo*. Estamos longe das relações de pura força existentes entre os objetos. Para empregar as palavras de Maquiavel, passamos das “bestas” para o “homem”⁶.

Mais exatamente, passamos de uma maneira de combater para outra, do “combate com a força” para o “combate com as leis”⁷. O combate humano é diferente do combate animal, porém é um combate. O poder não é força nua, mas tampouco honesta delegação das vontades individuais, como se estas pudessem anular sua diferença. Quer seja hereditário, quer novo, o poder é sempre descrito em *O Príncipe* como contestável e ameaçado. Um dos deveres do príncipe é resolver as questões antes que elas se tenham tornado *insolúveis* pela emoção dos súditos⁸. Dir-se-ia que se trata de evitar

6. Cap. XVIII.

7. *Ibid.*

8. Cap. III

o despertar dos cidadãos. Não há poder absolutamente fundado, há apenas cristalização da opinião geral. Ela tolera, considera como dado o poder. O problema é evitar que tal acordo se decomponha, o que pode ocorrer em pouco tempo, sejam quais forem os meios de coação, passado certo ponto da crise. O poder é da ordem do tácito. Os homens deixam-se viver no horizonte do Estado e da Lei enquanto a injustiça não lhes dá consciência daquilo que têm de injustificável. O poder chamado legítimo é o que consegue evitar o *desprezo* e o *ódio*⁹. “O príncipe deve se fazer temer de tal modo que, se não for amado, pelo menos não seja odiado.”¹⁰ Pouco importa que o poder seja estigmatizado num caso particular: ele se estabelece no intervalo que separa a crítica da recusa, a discussão do descrédito. As relações entre o súdito e o poder, como aquelas entre o eu e o outro, travam-se mais fundo do que o juízo, sobrevivem à contestação, enquanto não se tratar da contestação radical do desprezo.

Nem puro fato, nem direito absoluto, o poder não coage, não persuade: ele alicia — e alicia-se melhor apelando à liberdade do que aterrorizando. Maquiavel formula com precisão essa alternância de tensão e de distensão, de repressão e de legalidade cujo segredo possuem os regimes autoritários, mas que, numa forma adocicada, faz a essência de toda a diplomacia. Por vezes, *dominam-se* melhor aqueles a quem se mostra confiança: “Um novo príncipe nunca desarma os súditos; longe disso, apressa-se a armá-los, se os encontra sem armas, e nada é mais bem pensado: pois a partir daí essas armas lhe pertencem... Mas um príncipe que desarma os súditos os ofende, levando-os a crer que desconfia deles, e nada é mais apropriado para excitar-lhes o ódio.”¹¹ “Conserva-se mais facilmente uma cidade acostumada à liberdade governando-a mediante seus próprios cidadãos.”¹² Numa sociedade em que cada qual se assemelha misteriosamente ao outro, desconfiado se ele é desconfiado, confiante se ele é confiante — não há coação pura: o despotismo chama o desprezo, a opressão chamaria a revolta. Os melhores sus-

9. Cap. XVI.

10. Cap. XVII.

11. Cap. XV.

12. Cap. V.

tentáculos de um poder não são sequer aqueles que o fizeram: estes julgam-se com direitos sobre ele ou pelo menos sentem-se em segurança. É a seus adversários que um novo poder recorrerá, contanto que eles adiram¹³. Se não são recuperáveis — então o poder não castigará pela metade: “Cumprir conquistar os homens ou destruí-los; eles podem vingar-se das ofensas leves, mas não das ofensas graves.”¹⁴ Entre a sedução e o aniquilamento dos vencidos, o vencedor poderá hesitar, e Maquiavel por vezes é cruel: “O único meio de conservar é deixar em ruínas. Todo aquele que se torna senhor de uma cidade que começou a gozar da liberdade e não a destrói deve esperar ser destruído por ela.”¹⁵ Entretanto a violência pura só pode ser episódica. Não poderia proporcionar o assentimento profundo, que faz o poder, e não o substitui. “Se (o príncipe) encontra-se na necessidade de mandar punir de morte, deve expor os motivos.”¹⁶ Isso equivale a dizer que não há poder absoluto...

Logo, ele foi o primeiro a formular a teoria da “colaboração” e da adesão dos opositores (como aliás a da “quinta coluna”), que são, para o terror político, o que a guerra fria é para a guerra. Mas onde está, perguntarão, o benefício para o humanismo? Em primeiro lugar está no fato de Maquiavel nos introduzir no meio próprio da política e nos permitir avaliar a tarefa se quisermos introduzir aí alguma verdade. Está também nisto: mostra-nos um começo de humanidade emergindo da vida coletiva como que à revelia do poder, e pela única razão de procurar seduzir consciências. A cilada da vida coletiva funciona nos dois sentidos: os regimes liberais o são sempre um pouco menos do que se crê, os outros um pouco mais. O pessimismo de Maquiavel não é pois *fechado*. Ele até indicou as condições de uma política que não seja injusta: será aquela que contente o povo. Não que o povo saiba tudo, mas porque, se há alguém inocente, é ele: “Pode-se sem injustiça contentar o povo, não os grandes: estes procuram exercer a tirania, aque-

13. Cap. XV.

14. Cap. V.

15. Cap. III.

16. Cap. XVII.

le somente evitá-la... O povo nada mais pede do que não ser oprimido.”¹⁷

Maquiavel nada mais diz em *O Príncipe* sobre as relações entre o poder e o povo. Mas sabe-se que era republicano pelos *Discursos sobre Tito Lívio*. Talvez possamos estender às relações entre o poder e o povo o que diz das relações entre o príncipe e seus conselheiros. Descreve então, sob o nome de *virtude*, um meio de viver com os outros. O príncipe não deve decidir de acordo com os outros: seria desprezado. Também não deve governar no isolamento, pois o isolamento não é a autoridade. Mas há uma conduta possível entre esses dois fracassos. “O sacerdote Lucas, falando de seu senhor, o imperador Maximiliano, hoje reinante, afirmava que este não se aconselhava com ninguém e no entanto nunca agia segundo suas próprias opiniões. Nisto seguia uma rota diametralmente oposta à que acabo de traçar. Pois, como este príncipe não participa seus projetos a nenhum dos ministros, as observações ocorrem no exato momento em que eles devem ser executados; de forma que, premido pelo tempo e vencido pelas contrariedades que não previra, cede aos conselhos que lhe dão.”¹⁸ Há uma maneira de afirmar-se que quer suprimir o outro — e que torna escravo dele. E há com o outro uma relação de consulta e de troca que não é a morte, mas o próprio ato do eu. A luta originária sempre ameaça reaparecer: cumpre que seja o príncipe que formule as questões, e ele não deve, sob pena de ser desprezado, conceder a ninguém uma autorização permanente de falar francamente. Mas, ao menos nos momentos em que delibera, comunica-se com os outros, e estes podem aderir à decisão que ele tomar, porque em certos aspectos é decisão deles. A ferocidade das origens é ultrapassada quando, entre um e outro, estabelece-se o vínculo da obra e da sorte comuns. Então o indivíduo se beneficia das próprias dádivas que fez ao poder, há troca entre eles. Quando o inimigo devasta o território, e quando os súditos, refugiados na cidade com o príncipe, vêem seus bens pilhados e perdidos, é então que se devotam a ele sem reser-

17. Cap. IX. Isso não difere muito da definição do Estado na *Utopia* de Thomas MORE: “*quaedam conspiratio divitum de suis commodis reipublicae nomine tituloque tractantium.*”

18. *O Príncipe*, cap. XXIII.

va: "pois quem não sabe que os homens se apegam tanto pelo bem que fazem como por aquele que recebem?"¹⁹ Que importa, dirão, se se trata apenas de mais um logro, se a maior burla do poder consiste em persuadir os homens de que ganham quando perdem? Mas Maquiavel não diz em parte alguma que os súditos sejam logrados. Descreve o nascimento de uma vida em comum, que ignora as barreiras do amor-próprio. Falando aos Médicis, prova-lhes que o poder não existe sem apelo à liberdade. Nessa reviravolta, talvez seja o príncipe o logrado. Se Maquiavel foi republicano, foi por ter encontrado um princípio de comunhão. Colocando o conflito e a luta na origem do poder social, não quis dizer que fosse impossível o acordo; quis salientar a condição de um poder que não seja mistificante, e que é a participação numa situação em comum.

O "imoralismo" de Maquiavel adquire com isso seu verdadeiro sentido. Citam-se sempre máximas dele que remetem a honestidade à vida privada, e fazem do interesse do poder a única regra em política. Mas vejamos as razões pelas quais ele subtrai a política ao puro juízo moral: apresenta duas. A primeira é que "um homem que quer ser perfeitamente honesto, em meio a pessoas desonestas, não pode deixar de sucumbir cedo ou tarde"²⁰. Fraco argumento, já que poderíamos do mesmo modo aplicá-lo à vida privada, onde contudo Maquiavel permanece "moral". A segunda razão vai mais longe: é que, na ação histórica, a bondade por vezes é catastrófica e a crueldade menos cruel do que o temperamento bonachão. "César Bórgia era tido por cruel; porém foi graças à sua crueldade que conseguiu reunir a Romanha a seus Estados, e restabelecer nessa província a paz e a tranquilidade de que estava privada havia muito tempo. E, tudo bem considerado, deve-se reconhecer que este príncipe foi mais humano do que o povo de Florença, que, para evitar parecer cruel, deixou que destruíssem Pistóia"²¹. Quando se trata de conter os súditos no dever, não se deve reecer a pecha de crueldade, visto que no final o príncipe mostrará ter sido mais humano, do que aqueles que, por excesso

19. Cap. X.

20. Cap. XV.

21. Por não haver exterminado as famílias que dividiam Pistóia em facções.

de indulgência, encorajam desordens e provocam finalmente assassínios e rapinagens. Pois tais tumultos abalam o Estado, ao passo que as penas infligidas pelo Príncipe atingem apenas poucos particulares²². O que transforma às vezes a doçura em crueldade, a dureza em valor, e abala os preceitos da vida privada, é que os atos do poder intervêm num certo estado da opinião que lhes altera o sentido; despertam um eco por vezes desmedido; abrem ou fecham fissuras secretas no bloco do consentimento geral e iniciam um processo molecular que pode modificar todo o curso das coisas. Ou ainda: como espelhos dispostos em círculo transformam uma pequena chama em fogaréu, os atos do poder, refletidos na constelação das consciências, transfiguram-se, e os reflexos desses reflexos criam uma aparência que é o lugar próprio e, em suma, a verdade da ação histórica. O poder traz à sua volta um halo, e sua maldição — como, aliás, também a do povo que não se conhece — é não ver a imagem de si mesmo que oferece aos outros²³. Logo, é uma condição fundamental da política desenrolar-se na aparência: "Os homens em geral julgam mais pelos olhos do que pelas mãos. Todo homem pode ver; mas pouquíssimos homens sabem tocar. Cada qual vê facilmente o que parecemos ser, mas quase ninguém identifica o que somos; e esses poucos espíritos penetrantes não ousam contradizer a multidão, que tem por escudo a majestade do Estado. Ora, quando se trata de julgar o interior dos homens, e mormente o dos príncipes, como não se pode recorrer aos tribunais, é preciso ater-se apenas aos resultados; a questão é manter-se em sua autoridade; os meios, sejam eles quais forem, parecerão sempre honrados, e serão louvados por todos."²⁴

Isso não quer dizer que seja necessário ou mesmo preferível enganar, e sim que, na distância e no grau de generalidade em que se estabelecem as relações políticas, desenha-se uma personagem lendária, composta de alguns gestos e de algumas palavras, a qual os homens honram ou detestam cegamente. O príncipe não é um

22. O *Príncipe*, cap. XVII.

23. "...penso que é preciso ser príncipe para conhecer bem a natureza do povo, e povo para conhecer bem a natureza dos príncipes" (*O Príncipe*, dedicatória).

24. Cap. XVIII.

impostor; Maquiavel escreve expressamente: “Um príncipe deve empenhar-se em adquirir uma reputação de bondade, de clemência, de piedade, de lealdade e de justiça; *deve, aliás, ter todas essas boas qualidades...*”²⁵ Ele quer dizer que, mesmo verdadeiras, as qualidades do chefe estão sempre às voltas com a lenda, porque não são *tocadas* mas *vistas*, porque não são conhecidas no movimento da vida que as contém e sim estratificadas em atitudes históricas. É preciso, pois, que o príncipe tenha o sentimento desses ecos despertados por suas palavras e gestos, é preciso que mantenha contato com essas testemunhas de quem recebe todo o seu poder, é preciso não governar como visionário, é preciso que permaneça livre mesmo em relação às suas virtudes. O príncipe deve ter as qualidades que parece ter, diz Maquiavel, mas, conclui ele, “permanecer bastante senhor de si para manifestar outras opostas, quando isto for conveniente”²⁶. Preceito de política, mas que bem poderia ser também a regra de uma verdadeira moral. Pois o juízo público conforme a aparência, que converte a bondade do príncipe em fraqueza, não pode ser tão falso. Que seria uma bondade que fosse incapaz de dureza? Que é uma bondade que se pretende bondade? Uma maneira afável de ignorar o outro e finalmente de desprezá-lo. Maquiavel não postula que se governe pelos vícios, pela mentira, pelo terror, pela astúcia; tenta definir uma *virtude* política que consiste, para o príncipe, em falar aos espectadores mudos à sua volta e apanhados na vertigem da vida em comum. Verdadeira força de alma, pois se trata, entre a vontade de agradar e o desafio, entre a bondade complacente consigo mesma e a crueldade, de conceber um empreendimento histórico ao qual todos possam juntar-se. Esta virtude não está exposta às reviravoltas conhecidas pelo político moralizante, porque nos instala de imediato na relação com o outro que ele ignora. É ela que Maquiavel adota como sinal de valor em política — e não o sucesso, uma vez que dá como exemplo César Bórgia, que não foi bem-sucedido, mas possuía a *virtù*, e o contrapõe a Francesco Sforza, que foi bem-sucedido, mas por sorte²⁷. Como às vezes acontece, o duro político ama os ho-

25. Cap. XVII. Grifado por nós.

26. *Ibid.*

27. Cap. VII.

mens e a liberdade mais verdadeiramente do que o humanista declarado: é Maquiavel quem faz o elogio de Brutus, e é Dante quem o condena às penas do inferno. Mediante o domínio das suas relações com o outro, o poder transpõe os obstáculos entre o homem e o homem e introduz alguma transparência em nossas relações — como se os homens não pudessem ficar próximos a não ser numa espécie de distância.

A razão de não se compreender Maquiavel é que ele une o sentimento mais agudo da contingência ou do irracional no mundo ao gosto da consciência ou da liberdade no homem. Considerando essa história em que há tantas desordens, tantas opressões, tantos fatos inesperados e reviravoltas, ele não vê nada que a predestine a uma consonância final. Evoca a idéia de um acaso fundamental, de uma adversidade que a subtrairia do domínio dos mais inteligentes e dos mais fortes. E, se exorciza por fim esse gênio maligno, não é por algum princípio transcendente, mas por um simples recurso aos dados da nossa condição. Afasta com o mesmo gesto a esperança e o desespero. Se adversidade há, ela não tem nome nem intenções, é impossível encontrar em lugar algum obstáculo para o qual não tenhamos contribuído com nossos erros ou faltas, não podemos limitar em parte alguma o nosso poder. Sejam quais forem as surpresas do acontecimento, é-nos impossível tanto livrar-nos da previsão e da consciência quanto de nosso corpo. “Como temos um livre-arbítrio, é preciso, parece-me, reconhecer que o acaso governa a metade ou um pouco mais da metade das nossas ações, e que dirigimos o resto.”²⁸ Mesmo que venhamos a supor nas coisas um princípio hostil, como não sabemos seus planos, ele é o mesmo que nada para nós: “Os homens nunca devem abandonar-se; uma vez que não sabem que fim terão e este vem por vias oblíquas e desconhecidas, sempre terão motivo de esperar, e, esperando, nunca devem abandonar-se, sejam quais forem a fortuna e o perigo em que se encontrem.”²⁹ O acaso só ganha forma quando renunciamos a compreender e a querer. A fortuna “exerce seu poder quando não se lhe opõe barreira alguma; ela faz seu esforço incidir

28. Cap. XXV.

29. *Discorsi*, II, 29, citado por A. Renaudet, *Machiavel*, p. 132.

nos pontos mal defendidos.”³⁰ Se parece haver um curso inflexível das coisas, é somente no passado; se a fortuna parece ora favorável e ora desfavorável, é porque o homem ora compreende e ora não compreende o seu tempo, e as mesmas qualidades trazem-lhe conforme o caso o sucesso e a perda, mas não por acaso³¹. Como nas nossas relações com o outro, Maquiavel define nas nossas relações com a fortuna uma virtude tão afastada da solidão como da docilidade. Indica como nosso único recurso essa presença ao outro e ao nosso tempo que nos faz encontrar o outro no momento em que renunciamos a oprimi-lo encontrar o sucesso no momento em que renunciamos à aventura, escapar ao destino no momento em que compreendemos o nosso tempo. Mesmo a adversidade ganha para nós fisionomia humana: a fortuna é uma mulher. “Penso que é melhor ser ousado demais do que circunspecto demais, porque a fortuna é mulher, cede apenas à violência e à ousadia; vê-se por experiência que ela prefere dar-se aos homens selvagens do que aos frios.”³² Decididamente nada existe, para um homem, que seja inteiramente contra a humanidade, porque a humanidade é única em sua ordem. A idéia de uma humanidade fortuita e que não tem causa ganha é o que dá valor de absoluto à nossa *virtude*. Quando compreendemos o que, nos possíveis do momento, é humanamente válido, não faltam os sinais e os presságios: “É preciso que o céu fale? Ele já manifestou sua vontade por sinais incontestáveis. Já se viu o mar entreabrir seus abismos, uma nuvem traçar o caminho a seguir, a água brotar da rocha e o maná cair do céu. Compete a nós fazer o restante, pois Deus, fazendo tudo sem nós, despojar-nos-ia da ação de nosso livre-arbítrio, assim como do quinhão de escolha que nos é reservado.”³³ Que humanismo é mais radical do que este? Maquiavel não ignorou os valores. Viu-os ativos, ruidosos como um canteiro de obras, vinculados a certas ações históricas, a Itália por fazer, os bárbaros por expulsar. Para aquele que executa tais empreendimentos, sua religião terrestre reencontra as palavras da outra religião: “*Esurientes*

implevit bonis, et divites dimisit inanes.”³⁴ Como disse A. Renaudet: “Esse aluno da ousadia prudente de Roma jamais pretendeu negar o papel que representam, na história universal, a inspiração, o gênio, a ação, discernida por Platão e por Goethe, de algum demônio desconhecido... Porém, para que a paixão, ajudada pela força, tenha a virtude de renovar um mundo, cumpre que seja alimentada tanto de certeza dialética como de sentimento. Se Maquiavel não descarta, do âmbito da prática, a poesia e a intuição, tal poesia é verdade, tal intuição é feita de teoria e de cálculo.”³⁵



O que se reprova nele é a idéia de que a história é uma luta e a política relação antes com homens do que com príncipes. Haverá contudo algo mais certo? A história, depois de Maquiavel, melhor ainda do que antes dele, não mostrou que os princípios não incitam a nada e são flexíveis a todos os fins? Deixemos a história contemporânea. A abolição progressiva da escravidão fora proposta pelo abade Grégoire em 1789. Em 1794 foi votada pela Convenção, no momento em que, segundo as palavras de um colono, na França inteira “empregados domésticos, camponeses, operários, diaristas agrícolas manifestam-se contra a aristocracia da pele”³⁶, e em que a burguesia provinciana, que tirava suas rendas de São Domingos, já não ocupa o poder. Os liberais conhecem a arte de reter os princípios na vertente das consequências inoportunas. Há mais: aplicados a uma situação conveniente, os princípios são instrumentos de opressão. Pitt constata que cinquenta por cento dos escravos importados pelas ilhas inglesas são revendidos às colônias francesas. Os negreiros ingleses fazem a prosperidade de São Domingos e dão à França o mercado europeu. Assim Pitt toma partido contra a escravidão: “Pedi, escreve James, a Wilberforce para entrar em campanha. Wilberforce representava a importante re-

30. *O Príncipe*, cap. XXV.

31. *Ibid.*

32. *O Príncipe*, cap. XXV.

33. Cap. XXVI.

34. *Discorsi*, I, 26, citado por Renaudet, *Machiavel*, p. 231.

35. *Machiavel*, p. 301.

36. JAMES, *Les Jacobins noirs*, p. 127.

gião de Yorkshire; era um homem de grande reputação; as expressões de humanidade, de justiça, de vergonha nacional etc., caíam bem em sua boca... Clarkson veio a Paris para estimular as energias adormecidas (da *Sociedade dos Amigos dos Negros*), para subvencioná-las, e submergir a França de propaganda inglesa.”³⁷ Não há como ter ilusões sobre a sorte que essa propaganda reservava aos escravos de São Domingos: alguns anos mais tarde, em guerra contra a França, Pitt assina com quatro colonos franceses um acordo que põe a colônia sob proteção inglesa até a paz, e restabelece a escravidão e a discriminação contra os mulatos. Decididamente, não importa apenas saber *quais princípios* se escolhem, mas também quem, quais forças, quais homens os aplicam. Algo mais claro ainda: os mesmos princípios podem servir aos dois adversários. Quando Bonaparte enviou contra São Domingos tropas que ali deveriam perecer, “muitos oficiais e todos os soldados acreditavam lutar pela Revolução; viam em Toussaint um traidor vendido aos padres, aos emigrados e aos ingleses... os homens consideravam também que pertenciam a um exército revolucionário. Entretanto, certas noites, ouviam os negros no interior da fortaleza cantar a *Marseillaise* e o *Ça ira* e outros cantos revolucionários. Lacroix conta que os soldados, desorientados, ouvindo os cantos, levantavam-se e olhavam para os oficiais como a dizer-lhes: ‘Estaria a justiça do lado dos nossos inimigos bárbaros? Não somos nós os soldados da França republicana? Será que nos tornamos vulgares instrumentos políticos?’”³⁸ Mas como? A França era o país da Revolução. Bonaparte, que consagrara algumas de suas aquisições, marchava contra Toussaint-Louverture. Portanto, estava claro: Toussaint era um contra-revolucionário a serviço do estrangeiro. Neste caso como em muitos outros, todos lutam em nome dos mesmos valores: a liberdade, a justiça. O que os distingue é a espécie de homens para quem se pede liberdade ou justiça, com quem se pretende fazer sociedade: os escravos ou os senhores. Maquiavel tinha razão: é preciso ter valores, mas não basta, e é até perigoso restringir-se a isso; enquanto não se escolherem aqueles que têm a missão de sustentá-los na luta histórica, nada se fez. Ora,

37. *Ibid.*, p. 49.

38. JAMES, *Les Jacobins noirs*, p. 275, p. 295.

não é somente no passado que se vêem repúblicas recusar a cidadania a suas colônias, matar em nome da Liberdade e tomar a ofensiva em nome da lei. É claro que a dura sabedoria de Maquiavel não as censurará por isso. A história é uma luta, e se as repúblicas não lutassem, desapareceriam. Pelo menos devemos ver que os meios permanecem sanguinários, impiedosos, sórdidos. A suprema astúcia das Cruzadas é não o confessar. Seria preciso quebrar o círculo.

É evidentemente nesse terreno que é possível e necessária uma crítica de Maquiavel. Ele não estava errado em insistir sobre o problema do poder. Mas contentou-se em evocar em algumas palavras um poder que não seria injusto, não lhe procurou com muita energia a definição. O que o desencoraja é acreditar que os homens são imutáveis, e que os regimes se sucedem em ciclo³⁹. Haverá sempre duas espécies de homens, aqueles que vivem e aqueles que fazem a história: o moleiro, o padeiro, o hoteleiro com quem Maquiavel passa os dias no exílio, com quem conversa e joga gamão (“então, diz ele, levantam-se protestos, palavras de despeito, injúrias, discutimos por um tostão; soltamos gritos que se ouvem até em San Casciano. Envolvido nessa miséria, esgoto a fundo a malignidade de meu destino”); e os grandes homens de quem, à noite, trajando roupa da corte, lê a história, que interroga, que sempre *lhe respondem*. (“E durante quatro longas horas, diz ele, não sinto o menor tédio, esqueço toda a miséria, deixo de temer a pobreza, a morte já não me assusta. Identifico-me totalmente com eles.”⁴⁰) Por certo nunca se resignou a separar-se dos homens espontâneos: não passaria dias inteiros contemplando-os se estes não fossem como que um mistério para ele: será verdade que esses homens *poderiam* amar e compreender as mesmas coisas que ele compreende e ama? Ao ver tanta cegueira de um lado, do outro uma arte tão natural de comandar, fica tentado a pensar que não há uma humanidade, mas homens históricos, de um lado, e pacientes, de outro — e a alinhar-se ao lado dos primeiros. É então que, já não tendo nenhuma razão para preferir um “profeta armado” a outro, passa a agir apenas ao acaso: deposita no filho de Lourenço

39. *Discorsi*, I, citado por A. Renaudet, *Machiavel*, p. 71.

40. Carta a Francesco Vettori, citado por A. Renaudet, *ibid.*, p. 72.

de Médici esperanças temerárias, e os Médicis, seguindo suas próprias regras, comprometem-no sem o empregar. Republicano, renege no prefácio de *História de Florença* o juízo que os republicanos faziam dos Médicis, e os republicanos, que não o perdoam, também não o empregarão. A conduta de Maquiavel acusa o que faltava à sua política: um fio condutor que lhe permitisse reconhecer, entre os poderes, aquele de que houvesse algo de válido para esperar, e erguer decididamente a *virtù* acima do oportunismo.

Cumpra ainda acrescentar, para ser equitativo, que a tarefa era difícil. Para os contemporâneos de Maquiavel, o principal problema político era saber se os italianos seriam por muito tempo impedidos de cultivar e de viver pelas razias da França, da Espanha, quando não eram as do papado. Que poderia ele querer sensatamente, a não ser uma nação italiana e soldados para fazê-la? Para fazer a humanidade, era preciso começar por fazer essa parte de vida humana. Na discordância de uma Europa que se ignorava, de um mundo que não fizera o próprio inventário e onde os países e os homens dispersos ainda não haviam cruzado o olhar, onde estava o povo universal que pudesse tornar-se cúmplice de uma cidade popular italiana? Como os povos de todos os países se teriam reconhecido, entendido e unido? O único humanismo sério é aquele que espera, através do mundo, o reconhecimento efetivo do homem pelo homem; logo, ele não poderia preceder a hora em que a humanidade consegue seus próprios meios de comunicação e de comunhão.

Estes existem hoje, e o problema de um humanismo real, colocado por Maquiavel, foi retomado por Marx cem anos atrás. Podemos dizer que esteja resolvido? Marx se propôs precisamente, para fazer uma humanidade, encontrar um outro apoio que não aquele, sempre equívoco, dos princípios. Procurou na situação e no movimento vital dos homens mais explorados, mais oprimidos, mais desprovidos de poder, o fundamento de um poder revolucionário, isto é, capaz de suprimir a exploração e a opressão. Mas ficou claro que todo o problema estava em constituir um poder dos sem-poder. Pois, para permanecer poder do proletariado, ou devia seguir as flutuações da consciência das massas, e então logo ser abatido, ou, se quisesse subtrair-se a isso, devia fazer-se juiz dos interesses do proletariado, e então constituir-se poder no sentido tradicional, ser o esboço de uma nova camada dirigente.

A solução podia encontrar-se apenas numa relação absolutamente nova do poder com os súditos. Era preciso inventar formas políticas capazes de controlar o poder sem o anular, era preciso chefes capazes de explicar aos súditos as razões de uma política, e de obter de si mesmos, quando necessários, os sacrifícios que o poder comumente lhes impõe. Tais formas políticas foram esboçadas, tais chefes surgiram na revolução de 1917, porém, já na época da comuna de Cronstadt, o poder revolucionário perdeu contato com uma fração do proletariado, não obstante sofrida, e, para ocultar o conflito, começa a mentir. Proclama que o estado-maior dos insurretos está nas mãos dos guardas brancos, como as tropas de Bonaparte tratam Toussaint-Louverture como agente do estrangeiro. Já então a divergência é disfarçada em sabotagem, a oposição em espionagem. Vemos reaparecer no interior da revolução as lutas que esta deveria superar. E, como que para dar razão a Maquiavel, enquanto o governo revolucionário recorre aos ardis clássicos do poder, a oposição não deixa de ganhar simpatia entre os inimigos da Revolução. Todo poder tende a "autonomizar-se", e saber se temos aí um destino inevitável em qualquer sociedade de homens, ou então uma evolução contingente, ligada às condições particulares da Revolução na Rússia, à clandestinidade do movimento revolucionário antes de 1917, à fraqueza do proletariado russo, e que não teria ocorrido numa revolução ocidental, tal é evidentemente o problema essencial. De todo modo, agora que o expediente de Cronstadt tornou-se sistema e que o poder revolucionário substituiu-se decididamente ao proletariado como camada dirigente, com os atributos de poder de uma elite incontrolada, podemos concluir que, cem anos depois de Marx, o problema de um humanismo real está intacto, e portanto mostrar indulgência para com Maquiavel, que não podia senão entrevê-lo.

Se chamamos humanismo a uma filosofia do homem interior que não encontra a menor dificuldade de princípio nas relações com os outros, a menor opacidade no funcionamento social, e substitui a cultura política pela exortação moral, Maquiavel não é humanista. Mas se chamamos humanismo a uma filosofia que enfrenta como um problema a relação do homem com o homem e a constituição entre eles de uma situação e de uma história que lhes sejam comuns, então é preciso dizer que Maquiavel formulou algu-

mas das condições de todo humanismo sério. E a renegação de Maquiavel, tão comum hoje, assume então um sentido inquietante: seria a decisão de ignorar as tarefas de um humanismo verdadeiro. Há uma maneira de renegar Maquiavel que é maquiavélica, é o piedoso estratagema daqueles que dirigem os seus olhos e os nossos para o céu dos princípios para desviá-los do que fazem. E há uma maneira de elogiar Maquiavel que é exatamente o contrário do maquiavelismo, já que enaltece em sua obra uma contribuição para a clareza política.

CAPÍTULO XI

O HOMEM E A ADVERSIDADE¹

É realmente impossível recensear em uma hora os progressos da investigação filosófica concernente ao homem de cinquenta anos para cá. Mesmo que se pudesse supor numa única cabeça essa competência infinita, seríamos detidos pela discordância dos autores de que seria preciso dar conta. É como que uma lei da cultura sempre progredir apenas obliquamente, pois cada idéia nova se torna, depois daquele que a instituiu, diferente do que era nele. Um homem não pode receber uma herança de idéias sem a transformar, pelo fato mesmo de tomar conhecimento dela, sem lhe injetar sua maneira de ser peculiar, e sempre diferente. Uma infatigável volubilidade faz as idéias movimentarem-se à medida que vão nascendo, assim como uma “necessidade de expressividade” nunca satisfeita, dizem os lingüistas, transforma as linguagens no exato momento em que se julgaria que atingem o objetivo, tendo conseguido assegurar, entre os sujeitos falantes, uma comunicação aparentemente sem equívoco. Como ousaríamos enumerar *idéias adquiridas*, uma vez que, mesmo quando estas se fizeram aceitar quase universalmente, foram sempre se tornando diferentes de si mesmas?

Aliás, um quadro dos conhecimentos adquiridos não bastaria. Mesmo que juntássemos as “verdades” do meio século, faltaria, para restituir-lhes a afinidade secreta, revelar a experiência pessoal e interpessoal à qual elas *respondem*, e a lógica das situações a propósito das quais se definiram. A obra válida ou grande nunca é um efeito da vida; mas é sempre uma *resposta* a seus aconteci-

1. Conferência de 10 de setembro de 1951, nos *Encontros Internacionais* de Genebra.

mentos muito particulares ou a suas estruturas mais gerais. Livre para dizer sim ou não, e também para motivar e circunscrever diversamente seu assentimento e sua recusa, o escritor não pode contudo deixar de escolher sua vida numa certa paisagem histórica, num certo estado dos problemas que exclui certas soluções, mesmo que ele não imponha nenhuma, e que confere a Gide, a Proust, a Valéry, por mais diferentes que possam ser, a qualidade irrecusável de contemporâneos. O movimento das idéias só consegue descobrir verdades respondendo a alguma pulsação da vida interindivíduo, e toda mudança no conhecimento do homem tem relação com uma nova maneira, pessoal dele, de exercer sua existência. Se o homem é o ser que não se contenta em coincidir consigo, como uma coisa, mas que se representa a si mesmo, se vê, se imagina, oferece a si mesmo símbolos, rigorosos ou fantásticos, fica bem claro que em contrapartida qualquer mudança na representação do homem traduz uma mudança do próprio homem. Portanto, é toda a história deste meio século, com seus projetos, suas decepções, suas guerras, suas revoluções, suas audácias, seus pânico, suas invenções, suas fraquezas, que seria preciso evocar aqui. Não nos cabe senão declinar essa tarefa ilimitada.

Entretanto essa transformação do conhecimento do homem que não podemos ter esperança de determinar por um método rigoroso, a partir das obras, das idéias e da história, sedimentou-se em nós, é nossa substância, temos o sentimento vivo e total dela quando nos reportamos aos escritos ou aos fatos do início do século. O que podemos tentar é determinar em nós mesmos, em duas ou três relações escolhidas, as modificações da situação humana. Seria preciso dar explicações e comentários infinitos, dissipar mal-entendidos, traduzir um no outro sistemas de conceitos muito diferentes, para estabelecer uma relação objetiva, por exemplo, entre a filosofia de Husserl e a obra de Faulkner. E no entanto, em nós, leitores, eles se comunicam. Na opinião de uma terceira testemunha, mesmo aqueles que se julgam adversários, como Ingres e Delacroix, reconciliam-se porque respondem a uma única situação da cultura. Somos os mesmos homens que viveram como problema seu o desenvolvimento do comunismo, a guerra, que leram Gide, e Valéry, e Proust, e Husserl, e Heidegger e Freud. Quaisquer que tenham sido as nossas respostas, deve haver um meio de circunscrever zonas sensíveis da nossa experiência e de formular, se não

idéias sobre o homem que nos sejam comuns, pelo menos uma nova experiência da nossa condição.

Feitas essas ressalvas, propomos admitir que o nosso século se distingue por uma associação inteiramente nova do "materialismo" e do "espiritualismo", do pessimismo e do otimismo, ou melhor, pela superação dessas antíteses. Nossos contemporâneos pensam simultaneamente e sem dificuldade que a vida humana é a reivindicação de uma ordem original, e que essa ordem não poderia perdurar nem sequer ser verdadeiramente senão sob certas condições muito precisas e muito concretas que podem faltar, pois nenhuma disposição natural das coisas e do mundo não as predetermina a tornar possível uma vida humana. Havia realmente, em 1900, filósofos e cientistas que impunham certas condições biológicas e materiais à existência de uma humanidade. Mas eram geralmente "materialistas" no sentido que o termo tinha no fim do século passado. Faziam da humanidade um episódio da evolução, das civilizações um caso particular da adaptação, e até mesmo decompunham a vida em seus componentes físicos e químicos. Para eles, a perspectiva propriamente humana sobre o mundo era um fenômeno extra, e aqueles que viam a contingência da humanidade tratavam geralmente os valores, as instituições, as obras de arte, as palavras como um sistema de signos que afinal de contas se referiam às necessidades e aos desejos elementares de todos os organismos. Havia realmente, por outro lado, autores "espiritualistas" que supunham na humanidade outras forças motrizes além dessas; mas, quando não as faziam derivar de alguma fonte sobrenatural, reportavam-nas a uma natureza humana que lhes garantia a eficácia incondicional. A *natureza humana* tinha por atributos a verdade e a justiça, como outras espécies contam com a nadadeira ou a asa. A época estava repleta desses absolutos e dessas noções separadas. Havia o absoluto do Estado, através de todos os acontecimentos, e considerava-se desonesto um Estado que não pagasse seus empréstimos, ainda que estivesse em plena revolução. O valor de uma moeda era um absoluto e mal se pensava em tratá-la como um mero auxiliar do funcionamento econômico e social. Havia também um padrão-ouro da moral: a família, o casamento eram o bem, ainda que segregassem a revolta e o ódio. As "coisas do espírito" eram nobres por si sós, ainda que os livros não traduzissem, como tantas obras de 1900, senão devaneios soturnos. Havia os valores

e do outro lado as realidades, havia o espírito e do outro lado o corpo, havia o interior e do outro lado o exterior. Mas, e se justamente a ordem dos fatos invadisse a dos valores? Se se percebesse que as dicotomias apenas são sustentáveis aquém de um certo ponto de miséria e de perigo? Mesmo aqueles dentre nós que, hoje, retomam a palavra humanismo já não sustentam o *humanismo sem vergonha* de nossos predecessores. A característica de nosso tempo talvez seja dissociar o humanismo e a idéia de uma humanidade de pleno direito, e não só conciliar, mas também ter por inseparáveis a consciência dos valores humanos e aquela das infra-estruturas que os sustentam na existência.



Nosso século apagou a linha divisória entre o "corpo" e o "espírito" e vê a vida humana como espiritual e corporal de parte a parte, sempre apoiada no corpo, sempre associada, até nos seus modos mais carnis, às relações das pessoas. Para muitos pensadores, no fim do século XIX, o corpo era um pedaço de matéria, um feixe de mecanismos. O século XX restaurou e aprofundou a noção de carne, ou seja, do corpo animado.

Seria interessante seguir, na psicanálise, por exemplo, a passagem de uma concepção do corpo que era inicialmente, em Freud, a dos médicos do século XIX, para a noção moderna do corpo vivido. No ponto inicial, não era a psicanálise um prolongamento das filosofias mecanicistas do corpo — e não é ainda assim que muitas vezes a compreendem? Não explica o sistema freudiano as condutas mais complexas e elaboradas do homem adulto pelo instinto e em particular pelo instinto sexual — pelas condições fisiológicas —, por uma composição de forças que está fora do domínio de nossa consciência ou que até se realizou de uma vez por todas na infância, antes da idade do controle racional e da relação propriamente humana com a cultura e com o outro? Talvez fosse essa a aparência nos primeiros trabalhos de Freud, e para um leitor apressado; mas à medida que a psicanálise, nele mesmo e em seus sucessores, vai retificando essas noções iniciais no contato da expe-

riência clínica, vemos aparecer uma noção nova do corpo que era reclamada pelas noções iniciais.

Não é errado dizer que Freud quis apoiar todo o desenvolvimento humano no desenvolvimento instintivo, mas iríamos mais longe dizendo que a sua obra revolucionou, já no início, a noção de instinto e dissolve os critérios pelos quais até então se julgava poder circunscrevê-la. Se a palavra instinto quer dizer algo, é um dispositivo interior ao organismo, que assegura, com um mínimo de exercício, certas respostas adaptadas a certas situações características da espécie. Ora, a peculiaridade do freudismo é mostrar efetivamente que, nesse sentido, o homem não tem instinto sexual, que a criança "perversa polimorfa" não estabelece, quando o consegue, uma atividade sexual considerada normal senão ao termo de uma história individual difícil. O poder de amar, incerto tanto de seus aparelhos como de seus objetivos, caminha através de uma série de investimentos que se aproximam da forma canônica do amor, antecipa e regride, repete-se e ultrapassa-se sem que jamais se possa pretender que o amor sexual dito normal seja algo além dele mesmo. O vínculo da criança com os pais, tão poderoso para começar como para retardar essa história, não é por sua vez da ordem instintiva. Para Freud é um vínculo de espírito. Não é porque a criança tem o mesmo sangue dos pais que os ama, é por saber-se oriunda deles ou por vê-los voltados para si que se identifica com eles, concebe-se à imagem deles, concebe-os à sua imagem. A realidade psicológica última é, para Freud, o sistema de atrações e de tensões que liga a criança às figuras paternas, e depois, através delas, a todas as outras, e nesse sistema ela tenta sucessivamente diferentes *posições*, das quais a última será a sua atitude adulta.

Não é somente o objeto de amor que escapa a qualquer definição pelo instinto, é a própria maneira de amar. Como se sabe, o amor adulto, sustentado por uma ternura que confia, que não exige a todo instante novas provas de uma afeição absoluta, e que assume o outro como ele é, em sua distância e em sua autonomia, é para a psicanálise conquistado sobre uma "imantação" infantil que exige tudo a todo instante e é responsável pelo que pode permanecer devorador e impossível em todo amor. E ainda que a passagem para o genital seja necessária a essa transformação, nunca é suficiente para garanti-la. Freud já descrevera na criança uma relação com o outro efetuada por intermédio das regiões e das fun-

ções de seu corpo menos capazes de discriminação e de ação articulada: a boca, que apenas sabe mamar ou morder — os aparelhos esfinterianos, que só podem reter ou dar. Ora, esses modos primordiais da relação com o outro podem permanecer predominantes até na vida genital do adulto. Então a relação com o outro fica presa nos impasses do absoluto imediato, oscilando de uma exigência inumana, de um egoísmo absoluto, a um devotamento devorador, que destrói o próprio sujeito. Assim a sexualidade, e de modo mais geral a corporalidade, que Freud considera o solo de nossa existência, é um poder de investimento de início absoluto e universal: só é *sexual* no sentido em que reage prontamente às diferenças visíveis do corpo e do papel maternos e paternos; o fisiológico e o instinto estão envolvidos numa exigência central de posse absoluta que não poderia constituir o modo de ser de um pedaço de matéria, que é da ordem do que chamamos comumente a consciência.

Entretanto seria um erro falar aqui de consciência, porquanto isso é restabelecer a dicotomia entre a alma e o corpo, no momento em que o freudismo a está contestando, e transformando assim tanto a nossa idéia do corpo como a nossa idéia do espírito. “Os fatos psíquicos têm um sentido”, escrevia Freud numa de suas mais antigas obras. Isso queria dizer que nenhuma conduta é, no homem, o simples resultado de algum mecanismo corporal, que não há, no comportamento, um centro espiritual e uma periferia de automatismo, e que todos os nossos gestos participam à sua maneira dessa única atividade de explicitação e de significação que somos nós mesmos. Pelo menos tanto quanto em reduzir as superestruturas a infra-estruturas instintivas, Freud empenha-se em mostrar que não há “inferior” nem “baixo” na vida humana. Logo, não se poderia estar mais longe de uma explicação “pelo baixo”. Pelo menos tanto quanto explica a conduta adulta por uma fatalidade herdada da infância, Freud mostra na infância uma vida adulta *prematura*, e, por exemplo, nas condutas esfinterianas da criança, uma primeira escolha de suas relações de generosidade ou de avareza com o próximo. Pelo menos tanto quanto explica o psicológico pelo corpo, Freud mostra o significado psicológico do corpo, a sua lógica secreta ou latente. Logo, já não é possível falar do sexo enquanto aparelho localizável ou do corpo enquanto massa de matéria, como de uma causa última. Nem causa, nem simples instrumento

ou meio, eles são o veículo, o ponto de apoio, o volante de nossa vida. Nenhuma das noções que a filosofia elaborara — causa, efeito, meio, fim, matéria, forma — basta para pensar as relações do corpo com a vida total, sua influência sobre a vida pessoal ou a influência da vida pessoal sobre ele. O corpo é enigmático: parte do mundo, por certo, mas estranhamente oferecida, como seu hábitat, a um desejo absoluto de aproximar-se do outro e de unir-se a ele também em seu corpo, animado e animante, figura natural do espírito. Com a psicanálise o espírito introduz-se no corpo, assim como, inversamente, o corpo introduz-se no espírito.

Tais investigações não podem deixar de revolucionar, juntamente com a nossa idéia do corpo, aquela que nos fazemos de seu parceiro, o espírito. Cumpre confessar que nesse ponto ainda há muito que fazer para tirar da experiência psicanalítica tudo quanto ela contém, e que os psicanalistas, a começar por Freud, contentaram-se com um alicerce de noções pouco satisfatórias. Para explicar essa osmose entre a vida anônima do corpo e a vida oficial da pessoa, que é a grande descoberta de Freud, era preciso introduzir algo *entre* o organismo e nós mesmos como seqüência de atos deliberados, de conhecimentos expressos. Esse algo foi o *inconsciente* de Freud. Basta seguir as transformações dessa noção-Proteu na obra de Freud, a diversidade de seus empregos, as contradições que acarreta, para ter certeza de que não se trata de uma noção madura e de que ainda falta, como Freud dá a entender nos *Ensaio de psicanálise*, formular corretamente o que ele visava sob essa designação provisória. O inconsciente evoca à primeira vista o local de uma dinâmica das pulsões de que apenas o resultado nos seria dado. E no entanto o inconsciente não pode ser um processo “na terceira pessoa”, porquanto é ele que escolhe o que, de nós, será admitido na existência oficial, que evita os pensamentos ou as situações aos quais resistimos, não sendo portanto um *não-saber*, mas antes um saber não-reconhecido, informalizado, que não queremos assumir. Numa linguagem aproximativa, Freud nesse ponto está prestes a descobrir o que outros denominaram melhor *percepção ambígua*. É trabalhando nesse sentido que encontraremos um estado civil para essa consciência que antes roça nos seus objetos, evita-os no momento em que vai colocá-los, antes os leva em conta, como o cego leva em conta os obstáculos, do que os reconhece,

que não quer conhecê-los, ignora-os enquanto os conhece, conhece-os enquanto os ignora, e que serve de base a nossos atos e nossos conhecimentos expressos.

Quaisquer que sejam as formulações filosóficas, não há dúvida de que Freud percebeu cada vez melhor a função espiritual do corpo e a encarnação do espírito. Na maturidade de sua obra, fala da relação "sexual-agressiva" com o outro como dado fundamental de nossa vida. Como a agressão não visa uma coisa e sim uma pessoa, o entrelaçamento do sexual com o agressivo significa que a sexualidade tem, por assim dizer, um interior, que é acompanhada, em toda a sua extensão, por uma relação de pessoa a pessoa, que o sexual é a nossa maneira, carnal já que somos carne, de viver a relação com o outro. Uma vez que a sexualidade é relação com o outro, e não só com um outro corpo, ela vai tecer entre o outro e eu o sistema circular das projeções e das introjeções, desencadear a série indefinida de reflexos refletos e de reflexos refletidos que fazem com que eu seja o outro e ele seja eu mesmo.

Tal é a idéia do indivíduo encarnado e, pela encarnação, dado a si mesmo, mas também ao outro, incomparável e no entanto despojado de seu segredo congênito e confrontado com os seus *semelhantes*, que o freudismo acaba por nos propor. No mesmo momento em que o fazia, os escritores, sem que geralmente se tratasse de uma *influência*, expressavam à sua maneira a mesma experiência.

É assim que se deve compreender especialmente o *erotismo* dos escritores deste meio século. Quando a esse respeito comparamos a obra de Proust ou a de Gide com as obras da geração literária precedente, o contraste é impressionante: Proust e Gide reencontram de imediato a tradição sadista e stendhaliana de uma expressão direta do corpo, pulando a geração dos escritores de 1900. Com Proust, com Gide, começa um relato incansável do corpo; constata-mo, consultam-no, escutam-no como a uma pessoa, espreitam as intermitências de seu desejo e, como se diz, de seu fervor. Com Proust, ele se torna o guardião do passado, e é ele, apesar das alterações que o tornam quase irreconhecível, que mantém de quando em quando uma relação substancial entre nós e o nosso passado. Proust descreve, nos dois casos inversos da morte e do despertar, o ponto de junção do espírito e do corpo, de que maneira, na dispersão do corpo adormecido, nossos gestos ao despertar reatam um

significado de além-túmulo, e de que maneira, ao contrário, o significado se desfaz nas contrações da agonia. Analisa com a mesma emoção os quadros de Elstir e a vendedora de leite entrevista numa estação ferroviária do interior, porque aqui e ali é a mesma estranha experiência, a de *expressão*, o momento em que a cor e a carne começam a falar aos olhos e ao corpo. Gide, alguns meses antes de morrer, ao enumerar o que havia amado na vida, menciona tranquilamente, lado a lado, a Bíblia e o prazer.

Neles também, por uma consequência inevitável, aparece a obsessão do outro. Quando o homem jura ser universalmente, a preocupação de si mesmo e a preocupação do outro tornam-se indistintas para ele: é uma pessoa entre as pessoas, e os outros são outros ele mesmo. Mas se, pelo contrário, reconhece o que há de único na encarnação vivida pelo interior, o outro lhe aparece na forma do tormento, da inveja ou, pelo menos, da inquietude. Chamado por sua encarnação a comparecer ante um olhar alheio e a justificar-se diante dele — jungido porém, pela mesma encarnação, à sua situação própria, capaz de sentir a falta e a necessidade do outro, mas incapaz de encontrar no outro o repouso —, o homem fica preso no vaivém do ser para si e do ser para o outro que faz o trágico do amor em Proust, e o que há de mais impressionante no *Diário* de Gide.

Encontramos admiráveis fórmulas dos mesmos paradoxos no escritor menos capaz, talvez, de se comprazer com a imprecisão da expressão freudiana, isto é, em Valéry. É que o gosto pelo rigor e a consciência aguda do fortuito são nele o reverso uma do outro. De outro modo não teria falado tão bem do corpo, como de um ser de duas faces, responsável por muitos absurdos, mas também por nossas mais seguras realizações. "O artista leva seu corpo, recua, coloca e retira algo, comporta-se com todo o seu ser como seu olho, e torna-se por inteiro um órgão que se acomoda, se deforma, procura o ponto, o ponto único que pertence virtualmente à obra profundamente procurada — que nem sempre é aquela que se procura."² E, em Valéry também, a consciência do corpo é inevitavelmente obsessão do outro. "Ninguém poderia pensar livremente se seus olhos não pudessem largar outros olhos que os seguis-

2. *Mauvaises pensées*, p. 200.

sem. Assim que os olhares se prendem, já não somos totalmente *dois* e há dificuldade em ficar só. Esta troca, a palavra é boa, realiza em muito pouco tempo uma transposição, uma metátese: um quiasma de dois 'destinos', de dois pontos de vista. Ocorre assim uma espécie de recíproca limitação simultânea. Tu tomas a minha imagem, minha aparência, eu tomo a tua. Não és *eu*, uma vez que me vês e eu não me vejo. O que me falta é esse eu que tu vês. E a ti, o que falta é tu que eu vejo. E por mais que avancemos no conhecimento um do outro, quanto mais refletirmos, mais seremos outros..."³

À medida que vamos nos aproximando do meio século, fica cada vez mais evidente que a encarnação e o outro são o labirinto da reflexão e da sensibilidade — de uma espécie de reflexão sensível — entre os contemporâneos. Até chegar a esta famosa passagem em que uma personagem de *A condição humana* formula por sua vez a questão: se é verdade que sou chumbado a mim mesmo, e que subsiste para mim uma diferença absoluta entre os outros, que ouço por meus ouvidos, e eu próprio, o "monstro incomparável", que me ouço com minha garganta, quem poderá um dia ser aceito pelo outro como ele se aceita a si mesmo, para além das coisas ditas ou feitas, dos méritos ou dos deméritos, para além até dos crimes? Mas Malraux, como Sartre, leu Freud, e afinal, pensem o que pensarem dele, foi graças a Freud que aprenderam a se conhecer, sendo por isso que, procurando fixar aqui alguns traços do nosso tempo, pareceu-nos mais significativo detectar antes deles uma experiência do corpo que lhes foi o ponto de partida por ter sido preparada entre seus predecessores.



Uma outra característica das investigações deste meio século é admitir uma relação estranha entre a consciência e sua lingua-

3. *Tel Quel*, 1, p. 42.

gem, como entre a consciência e seu corpo. A linguagem comum julga poder fazer com que a cada palavra ou signo corresponda uma coisa ou uma significação que possa ser e ser concebida sem nenhum signo. Mas faz muito tempo que a linguagem comum é recusada na literatura. Por mais divergentes que possam ter sido, os empreendimentos de Mallarmé e de Rimbaud tinham em comum o fato de libertarem a linguagem do controle das "evidências" e confiarem nela para inventar e conquistar relações de sentidos novos. Portanto, a linguagem cessava de ser para o escritor (se é que o foi um dia) mero instrumento ou meio para comunicar intenções dadas por outra via. Agora, ela se incorpora com o escritor, é ele mesmo. A linguagem deixou de ser a serva das significações; é o próprio ato de significar, e o homem falante ou o escritor não tem de governá-la mais voluntariamente do que o homem vivente tem de premeditar o pormenor ou os meios de seus gestos. A partir daí, a única maneira de compreender a linguagem é instalar-se nela ou exercê-la. O escritor, como profissional da linguagem, é um profissional da insegurança. Sua operação expressiva ganha novo impulso a cada obra, pois cada obra é, como se diz do pintor, um degrau construído por ele mesmo, sobre o qual ele se instala para construir com o mesmo risco um outro degrau, e o que chamamos *a obra*, a sequência dessas tentativas, é sempre interrompida, seja pelo fim da vida, seja pelo esgotamento da potência falante. O escritor recomeça sempre a medir-se com uma linguagem de que não é o senhor, e que, no entanto, nada pode sem ele, que tem seus caprichos, suas graças, mas sempre merecidas pelo trabalho do escritor. As distinções entre fundo e forma, entre sentido e som, entre concepção e execução estão agora embaralhadas, assim como há pouco os limites do corpo e do espírito. Ao passar da linguagem "significante" para a linguagem pura, a literatura, ao mesmo tempo que a pintura, liberta-se da semelhança com as coisas, e do ideal de uma obra de arte *terminada*. Como já dizia Baudelaire, há obras terminadas das quais não podemos dizer que tenham jamais sido *feitas*, e obras inacabadas que dizem o que queriam dizer. A peculiaridade da expressão é sempre ser apenas aproximada.

Esse *pathos da linguagem* é comum em nosso século a escritores que se entredetestam, mas cujo parentesco encontra-se a partir de agora selado. O surrealismo, ao iniciar, tinha a aparência de uma insurreição contra a linguagem, contra qualquer sentido, e contra

a própria literatura. A verdade é que, depois de algumas fórmulas hesitantes logo retificadas, Breton propôs-se não a destruir a linguagem em proveito do não-senso, mas a restaurar certo uso profundo e radical da palavra, do qual todos os textos ditos “automáticos” estão muito longe de dar, ele o reconhece, um exemplo suficiente⁴. Como lembra Maurice Blanchot, na famosa pesquisa *Por que escreve?*, Breton já responde descrevendo uma tarefa ou vocação da palavra que se acentua no escritor desde sempre e o destina a enunciar, a dar um nome ao que nunca fora nomeado. Escrever, nesse sentido⁵ — isto é, no sentido de revelar ou manifestar —, nunca foi uma ocupação vã ou frívola, conclui Breton. A polêmica contra as faculdades críticas ou os controles conscientes não era feita para dar a palavra ao acaso ou ao caos; ela queria trazer a linguagem e a literatura de volta a toda a extensão de sua tarefa, libertando-as das pífias fabricações do talento, das pequenas receitas do mundo literário. Era preciso remontar a esse ponto de inocência, de juventude e de unidade em que o homem falante ainda não era homem de letras ou homem político ou homem de bem — a esse “ponto sublime” de que Breton fala alhures, em que a literatura, a vida, a moral e a política são equivalentes e se substituem, porque na verdade cada um de nós é o mesmo homem que ama ou odeia, lê ou escreve, aceita ou recusa o destino político. Agora que o surrealismo, resvalando para o passado, desfez-se de suas estreitezas — ao mesmo tempo que de sua bela virulência —, não mais o podemos definir por suas recusas do início; ele é para nós um dos chamamentos à *palavra espontânea* que o nosso século pronuncia de década em década.

Por isso mesmo, entremeia-se com eles em nossa lembrança e constitui com eles uma das constantes do nosso tempo. Valéry, de quem os surrealistas gostavam muito no início, e depois rejeitaram, mantém-se muito perto, por baixo de sua figura de acadêmico, da experiência da linguagem deles. Pois, e isso não foi suficientemente notado, o que ele opõe à literatura *significante* não é, como se acreditaria numa leitura apressada, uma literatura de simples exercício, fundamentada em convenções de linguagem e de prosó-

4. Cf. em *Point du jour, Le langage automatique*.

5. *Légitime défense*.

dia, tanto mais eficazes quanto mais complicadas e, em suma, mais absurdas. O que para Valéry constitui a essência da linguagem poética (chega às vezes a dizer: a essência de toda a linguagem literária) é que ela não se apaga diante do que nos comunica, é que nela o sentido reclama as próprias palavras, e não outras, que serviram para comunicá-lo, é que não podemos resumir uma obra, sendo preciso relê-la para reencontrá-la, é que aqui a idéia é produzida pelas palavras, não em razão das significações lexicais que lhes são atribuídas na linguagem comum, mas em razão de relações de sentidos mais carnisais, por causa dos halos de significação que elas devem à sua história e ao seu uso, por causa da vida que levam em nós e que levamos nelas, e que culmina de tempos em tempos nesses acasos repletos de sentido que são os grandes livros. À sua maneira, Valéry reclama a mesma adequação da linguagem ao seu sentido total que motiva o uso surrealista da linguagem.

Uns e outros têm em vista isso a que Francis Ponge haveria de chamar “a espessura semântica” e Sartre, o “húmus significante” da linguagem, ou seja, o poder, próprio da linguagem, de significar, como gesto, acento, voz, modulação de existência para além do que ela significa parte por parte conforme as convenções em vigor. Não estamos muito longe daquilo a que Claudel chama o “bocado inteligível” da palavra. E o mesmo sentimento da linguagem se encontra também até nas definições contemporâneas da prosa. Para Malraux também, aprender a escrever é “aprender a falar com a própria voz”⁶. E Jean Prévost detecta em Stendhal, que julgava escrever “como o Código civil”, um *estilo* no sentido forte do termo, isto é, uma nova e personalíssima ordenação das palavras, das formas, dos elementos da narrativa, um novo regime de correspondência entre os signos, uma imperceptível alteração, peculiar a Stendhal, de todo o aparelho da linguagem, sistema constituído por anos de exercício e de vida, tornado o próprio Stendhal, que lhe permite por fim improvisar, e do qual não se pode dizer que seja sistema de pensamento, já que Stendhal quase não o percebia, mas antes sistema de palavra.

A linguagem é, pois, esse aparelho singular que, como o nosso corpo, dá-nos muito mais do que nela introduzimos, seja que

6. *Psychologie de l'art*.

aprendamos sozinhos o nosso pensamento ao falar, seja que escutemos os outros. Pois quando escuto ou quando leio, as palavras nem sempre vêm atingir em mim significações já presentes. Têm o extraordinário poder de me atrair para fora de meus pensamentos, abrem em meu universo privado fissuras por onde irrompem outros pensamentos. “Nesse instante pelo menos, eu fui tu”, diz bem Jean Paulhan. Assim como o meu corpo, que entretanto não passa de um pedaço de matéria, reúne-se em gestos que visam mais além dele, assim também as palavras da linguagem, que, consideradas uma a uma, não passam de signos inertes aos quais não corresponde senão uma idéia vaga ou banal, enchem-se repentinamente de um sentido que transborda no outro quando o ato de falar os envolve num único todo. O espírito deixa de ficar à parte, germina à beira dos gestos, à beira das palavras, como que por geração espontânea.



As mudanças de nossa concepção de homem não encontrariam tanto eco em nós se não estivessem numa notável convergência com uma experiência em que participamos todos, eruditos ou não-eruditos, e que portanto contribui mais do que nenhuma outra para nos formar: refiro-me àquela das relações políticas e da história.

Parece-nos que os nossos contemporâneos, há trinta anos pelo menos, vivem nesse aspecto uma aventura muito mais perigosa, mas análoga à que julgamos reencontrar na ordem anódina de nossas relações com a literatura ou de nossas relações com o nosso corpo. A mesma ambigüidade que, à análise, faz a noção de espírito passar para a do corpo ou da linguagem visivelmente invadiu a nossa vida política. E, aqui como ali, fica cada vez mais difícil distinguir o que é violência e o que é idéia, o que é potência e o que é valor, com a circunstância agravante de que a mistura corre aqui o risco de resultar na convulsão e no caos.

Crescemos num tempo em que, oficialmente, a política mundial era jurídica. A política jurídica ficou definitivamente desacreditada quando vimos dois dos vencedores de 1918 concederem a uma Alemanha de novo poderosa, e concederem muito mais, o que

havam recusado à Alemanha de Weimar. Menos de seis meses depois, ela tomava também Praga. Assim a demonstração estava completa: a política jurídica dos vencedores era a máscara de sua preponderância, a reivindicação da “igualdade de direitos” dos vencidos era a máscara de uma próxima preponderância alemã. Continuava-se nas relações de força e na luta de morte, cada concessão era uma fraqueza, cada ganho uma etapa para outros ganhos. Mas o importante é que o declínio da política jurídica não acarretou de modo algum uma volta pura e simples de nossos contemporâneos à política de força ou de eficácia. É um fato notável que o cinismo ou mesmo a hipocrisia política estejam também desacreditados, que a opinião pública permaneça surpreendentemente sensível a esse ponto, que os governos, até estes últimos meses, tenham tido o cuidado de não a ferir, e que ainda agora não haja um que declare abertamente confiar na força nua, ou que efetivamente o faça.

É que, a bem dizer, durante o período imediatamente seguinte à guerra, poderíamos quase afirmar que não havia política mundial. As forças não se confrontavam. Haviam-se deixado muitas questões abertas, mas, precisamente por isso, havia algumas “*no man's land*”, algumas zonas neutras, alguns regimes provisórios ou de transição. A Europa, absolutamente desarmada, viveu anos sem invasão. Sabe-se que, há alguns anos, as coisas mudaram de aspecto: de um canto ao outro do mundo, zonas que eram neutras entre as duas potências rivais deixaram de sê-lo; surgiram exércitos numa “*no man's land*”; as ajudas econômicas convertem-se em ajuda militar. Parece-nos porém notável que essa volta à política de força não ocorra em parte alguma sem hesitação. Dirão talvez que sempre foi hábil encobrir a violência sob declarações de paz, e que é isso a propaganda. Mas, observando a conduta das potências, acabamos por nos perguntar se se trata apenas de pretextos. É possível que todos os governos acreditem em sua propaganda; que, na confusão do nosso presente, eles mesmos já não saibam o que é verdadeiro e o que é falso, porque num certo sentido tudo quanto dizem conjuntamente é verdade. É possível que cada política seja, ao mesmo tempo e realmente, belicosa e pacífica.

Aqui seria o caso de submeter à análise toda uma série de curiosas práticas que bem parecem generalizar-se na política contemporânea. Por exemplo, as práticas gêmeas do *expurgo* e da *cripto-*

política, ou política das quintas-colunas. Sua receita é indicada por Maquiavel, porém de passagem, sendo que hoje, de todos os lados, elas tendem a tornar-se institucionais. Ora, refletindo bem, isto supõe que sempre se espera encontrar cúmplices entre os adversários e traidores em casa. É portanto admitir que todas as causas são ambíguas. Parece-nos que os políticos de hoje se distinguem daqueles de outrora por essa dúvida levada até a sua própria causa, junto com medidas expeditivas para reprimi-la. A mesma incerteza fundamental expressa-se na simplicidade com que os chefes de Estado operam uma modificação radical ou voltam atrás, sem que, evidentemente, essas oscilações sejam reconhecidas como tais. Afinal de contas, raramente se viu na história um chefe de Estado destituir um comandante-chefe ilustre, por muito tempo incontestado, e conceder a seu sucessor aproximadamente aquilo que se lhe recusava alguns meses antes. Raramente se viu uma grande potência recusar-se a intervir para moderar um de seus protegidos, em vias de invadir um vizinho — e, depois de um ano de guerra, propor a volta ao *statu quo*. Essas oscilações só são compreensíveis se, num mundo onde os povos são contra a guerra, os governos não a podem encarar, sem contudo ousar fazer a paz, o que seria confessar sua fraqueza. As puras relações de força são a todo instante alteradas: quer-se *também* ter para si a opinião pública. Cada transporte de tropas torna-se *também* uma operação política. Age-se menos para obter um certo resultado nos fatos do que para colocar o adversário numa certa situação moral. Daí a estranha noção de *ofensiva de paz*: propor a paz é desarmar o adversário, é conseguir a adesão da opinião pública; logo, é quase ganhar a guerra. Mas, ao mesmo tempo, sente-se bem que não se deve ficar desmoralizado, que de tanto falar de paz encorajar-se-ia o adversário. Assim sendo, de ambas as partes faz-se alternar ou, melhor ainda, associam-se as palavras de paz e as medidas de força, as ameaças verbais e as concessões de fato. As propostas de paz serão feitas num tom desencorajador e acompanhadas de novos preparativos. Ninguém querará concluir o acordo e ninguém romperá as negociações. Daí os armistícios de fato, que todos observam durante semanas ou meses, e que ninguém quer legalizar, como entre pessoas agastadas, que se suportam, mas já não se falam. Convida-se um antigo aliado a assinar com um antigo adversário um tratado que ele desaprova. Mas se conta com o fato de que ele recusará.

Se aceitar, é uma felonía. Eis como temos uma paz que não é paz. E também uma guerra que — exceto para os combatentes e os habitantes — não é realmente guerra. Deixa-se os amigos ser derrotados porque, fornecendo-lhes as armas decisivas do combate, haveria o risco de guerra de verdade. Recua-se diante do inimigo e procura-se atraí-lo à armadilha de uma ofensiva que o deixaria numa posição culposa. Cada ato político comporta, além de seu sentido manifesto, um sentido contrário e latente. Parece-nos que os governos se perdem aí e que, na extraordinária sutileza das relações de meio e fim, eles próprios já não conseguem saber o que fazem efetivamente. A dialética invade os jornais, mas uma dialética desnorteada, que dá voltas em si mesma e não resolve os problemas. Acreditamos encontrar em tudo isso menos duplicidade do que confusão, e menos maldade do que embaraço.

Não dizemos que mesmo isso não tenha perigo: pode acontecer que se chegue à guerra obliquamente, e que ela surja num dos meandros dessa grande política, que não parecia mais do que qualquer outra capaz de desencadeá-la. Dizemos somente que esses caracteres da nossa política provam afinal de contas que a guerra não é profundamente motivada. Mesmo que ela resulte de tudo isso, ninguém estará autorizado a dizer que seria inevitável. Pois os verdadeiros problemas do mundo atual devem-se menos ao antagonismo das duas ideologias do que a seu comum desnorteio diante de certos fatos importantíssimos que ambas não controlam. Se vier a guerra, será a título de diversão ou de mau acaso.

A rivalidade das duas grandes potências patenteou-se e patenteia-se a propósito da Ásia. Ora, não é o satanismo de um governo ou de outro que faz com que países como a Índia e a China, onde se morre de fome há séculos, acabem por recusar a miséria, a debilidade, a desordem ou a corrupção; é o rádio, um mínimo de instrução, de imprensa, as comunicações com o exterior, o aumento da população que tornam repentinamente intolerável uma situação secular. Seria vergonhoso que as nossas obsessões de europeus nos ocultassem o problema real que lá se coloca, o drama dos países a serem equipados, do qual nenhum humanismo pode desinteressar-se. Com o despertar desses países, o mundo se fecha em si mesmo. Pela primeira vez, talvez, os países avançados são colocados diante de suas responsabilidades, e está em questão uma humanidade que não se reduza a dois continentes. O fato em si

mesmo não é triste. Se estivéssemos menos obcecados pelas nossas próprias preocupações, não o acharíamos sem grandeza. Mas o grave é que *todas* as doutrinas ocidentais são demasiado estreitas para enfrentar o problema da valorização econômica da Ásia. Os meios clássicos da economia liberal ou mesmo os do capitalismo americano não estão, ao que parece, à altura de operar sequer o equipamento da Índia. Quanto ao marxismo, ele foi concebido para assegurar a passagem de um aparelho econômico constituído, das mãos de uma burguesia tornada parasitária, para as mãos de um proletariado antigo, altamente consciente e culto. É totalmente diferente fazer um país atrasado passar para as formas modernas de produção, e o problema, que se colocou para a Rússia, coloca-se muito mais ainda para a Ásia. Que o marxismo, no confronto com essa tarefa, tenha-se modificado profundamente, que tenha renunciado de fato à sua concepção de uma revolução enraizada na história operária, que tenha substituído o contágio revolucionário por transferências de propriedade dirigidas de cima, deixando adormecida a tese do enfraquecimento do Estado e a do proletariado como classe universal, não é de surpreender. Mas cabe dizer também que a revolução chinesa, que a URSS não encorajou tanto assim, escapa numa larga medida às previsões de uma política marxista. Assim, no momento em que a Ásia intervém como um fator ativo na política mundial, nenhuma das concepções inventadas pela Europa nos permite pensar os seus problemas. O pensamento político enleia-se aqui nas circunstâncias históricas e locais, perde-se nessas sociedades volumosas. É isso sem dúvida que deixa os antagonistas circunspectos, é a nossa chance de paz. Pode ser também que fiquem tentados a passar para a guerra, que não resolverá nenhum problema, mas permitiria protelá-los. Logo, é ao mesmo tempo o nosso risco de guerra. A política mundial está confusa porque as idéias de que se vale são demasiado estreitas para cobrir seu campo de ação.



Se fosse necessário, para concluir, dar a nossas observações uma fórmula filosófica, diríamos que o nosso tempo fez e faz, tal-

vez mais do que qualquer outro, a experiência da contingência. Contingência do mal em primeiro lugar: não há, no princípio da vida humana, uma força que a dirija para a sua perda ou para o caos. Pelo contrário, espontaneamente, cada gesto de nosso corpo ou de nossa linguagem, cada ato da vida política, como vimos, leva em conta o outro e se ultrapassa, no que tem de singular, em direção de um sentido universal. Quando as nossas iniciativas se atolam na massa do corpo, na da linguagem, ou na deste mundo desmedido que nos é dado completar, não é que um gênio maligno nos oponha suas vontades: trata-se apenas de uma espécie de inércia, de uma resistência passiva, de uma falha do sentido — de uma *adversidade* anônima. Mas o bem também é contingente. Não se dirige o corpo reprimindo-o, nem a linguagem colocando-se no pensamento, nem a história com a ajuda de juízos de valor; é preciso sempre moldar-se a cada uma dessas situações, e quando elas se excedem, é espontaneamente. O progresso não é necessário como uma necessidade metafísica: apenas podemos dizer que, com muita probabilidade, a experiência acabará por eliminar as falsas soluções e por se livrar dos impasses. Mas a que preço, por quantos meandros? Em princípio é até mesmo possível que a humanidade, como uma frase que não chega a terminar, encalhe no meio do caminho.

Certamente, o conjunto dos seres conhecidos pelo nome de homens, e definidos pelos caracteres físicos que conhecemos, tem também em comum uma luz natural, uma abertura ao ser que torna as aquisições da cultura comunicáveis a todos e apenas a eles. Mas o lampejo que encontramos em todo olhar dito humano é visto tanto nas formas mais cruéis do sadismo como na pintura italiana. É ele justamente que faz com que tudo seja possível da parte do homem, e isso até o fim. O homem é absolutamente distinto das espécies animais, mas justamente por não ter equipamento original e ser o lugar da contingência, ora na forma de uma espécie de milagre, no sentido em que se falou do *milagre grego*, ora naquela de uma adversidade sem intenções. Nosso tempo está tão longe de uma explicação do homem pelo inferior como de uma explicação pelo superior, e isso pelas mesmas razões. Explicar a *Gioconda* pela história sexual de Leonardo da Vinci, ou explicá-la por alguma moção divina de que Leonardo da Vinci tenha sido o instrumento, ou por alguma natureza humana capaz de beleza, é sempre ceder

à ilusão retrospectiva, é sempre realizar de antemão o válido — é sempre menosprezar o momento humano por excelência, em que uma vida tecida de acasos se volta para si mesma, se reassume e se exprime. Se há um humanismo hoje, ele se desfaz da ilusão que Valéry bem designou ao falar de “esse pequeno homem que está no homem e que sempre supomos”. Os filósofos por vezes pensaram explicar a nossa visão pela imagem ou reflexo que as coisas formam em nossa retina. É que supunham atrás da imagem retiniana um segundo homem, com outros olhos, uma outra imagem retiniana, encarregada de ver a primeira. Porém, com esse homem interior ao homem, nada se resolve do problema e cumpre realmente conseguir compreender como um corpo se anima, e como esses órgãos cegos acabam por conter uma percepção. O “pequeno homem que está no homem” não passa do fantasma das nossas operações expressivas bem-sucedidas, e o homem que é admirável não é esse fantasma, é aquele que, instalado no corpo frágil, numa linguagem que tanto já falou, numa história titubeante, concentra-se e põe-se a ver, a compreender, a significar. O humanismo de hoje nada mais tem de decorativo nem de polido. Deixou de amar o homem contra seu corpo, o espírito contra sua linguagem, os valores contra os fatos. Agora só fala do homem e do espírito sobriamente, com pudor: o espírito e o homem nunca *são*, transparecem no movimento pelo qual o corpo se faz gesto, a linguagem obra, a coexistência verdade.

Entre esse humanismo e as doutrinas clássicas, quase que só há uma relação de homonímia. Elas afirmavam, de uma maneira ou de outra, um homem divino de direito (pois o humanismo do progresso necessário é uma teologia secularizada). As grandes filosofias racionalistas entraram em conflito com a religião revelada porque punham em concorrência com a criação divina certo mecanismo metafísico que também não se esquivava à idéia de um mundo fortuito. Hoje um humanismo não opõe à religião uma explicação do mundo: começa pela tomada de consciência da contingência, é a constatação contínua de uma espantosa junção entre o fato e o sentido, entre meu corpo e eu, eu e o próximo, meu pensamento e minha palavra, a violência e a verdade, é a recusa metódica das explicações, porque estas destroem a mistura de que somos feitos, e nos tornam incompreensíveis a nós mesmos. Valéry diz profundamente: “Não se vê em que um deus poderia pensar” — um

deus e, como explica noutra passagem, da mesma forma um demônio. O Mefistófeles de *Mon Faust* diz muito bem: “Sou o ser sem carne que não dorme nem pensa. Assim que esses pobres loucos se afastam do instinto, extravio-me no capricho, na inutilidade ou na profundidade das irritações de suas cabeças a que chamam ‘idéias’... Perco-me nesse Fausto que me parece por vezes compreender-me totalmente diferente do que deveria, como se houvesse um outro mundo que não o outro mundo!... É aqui que ele se fecha e se diverte com o que há no cérebro, mexendo e ruminando essa mescla do que sabe com o que ignora, a que chamam Pensamento (...). Não sei pensar e não tenho alma...”⁷ Pensar é ofício de homem, se pensar é sempre voltar a si, inserir entre duas distrações o diminuto espaço vazio por onde vemos alguma coisa.

Idéia severa e — que nos perdoem a palavra — quase vertiginosa. Precisamos conceber um labirinto de procedimentos espontâneos, que se continuam, por vezes se comparam, às vezes se confirmam, mas através de quantos meandros, de quantas marés de desordem — e que todo o empreendimento repousa em si próprio. Fica compreensível que diante dessa idéia, que eles entrevêem tão bem quanto nós, nossos contemporâneos recuem e se voltem para algum ídolo. O fascismo é (feitas todas as reservas acerca de outros modos de abordagem do fenômeno) o recuo de uma sociedade diante de uma situação em que a contingência das estruturas morais e sociais é manifesta. É o medo do novo que galvaniza e reafirma justamente as próprias idéias que a experiência histórica desgastou. Fenômeno que está longe de ser superado pelo nosso tempo. O prestígio desfrutado hoje na França por uma literatura *ocultista* é algo de análogo. A pretexto de que as nossas idéias econômicas, morais ou políticas estão em estado de crise, o pensamento ocultista pretenderia instaurar instituições, costumes, tipos de civilização que atendem muito menos ainda aos nossos problemas, mas são reputados como detentores de um *segredo*, que se espera *decifrar* sonhando à volta dos documentos que nos restam. Enquanto o papel da arte, da literatura, talvez mesmo o da filosofia, é criar o sagrado, o ocultismo o procura já pronto, por exemplo, nos cultos solares ou na religião dos índios da América, esquecendo que a etnolo-

7. *Mon Faust*, p. 157.

gia a cada dia nos mostra melhor de que terrores, de que destruição, de que impotência o paraíso arcaico é geralmente feito. Enfim, o medo da contingência está em toda parte, até nas doutrinas que contribuíram para o revelar. Enquanto o marxismo está inteiramente fundamentado numa superação da natureza pela *praxis* humana, os marxistas de hoje escondem o que tal transformação do mundo implica de risco. Enquanto o catolicismo, especialmente na França, é invadido por um movimento vigoroso de pesquisa, perto do qual o modernismo do início do século parece vago e sentimental, a hierarquia reafirma as formas mais gastas da explicação teológica com o sílabo. Compreendemo-la: é bem verdade que não se pode pensar seriamente a contingência da existência e ater-se ao sílabo. É mesmo verdade que a religião é solidária de um mínimo de pensamento explicativo. François Mauriac, num artigo recente, dava a entender que o ateísmo poderia adquirir um sentido digno se atacasse apenas o Deus dos filósofos e dos sábios, o Deus em idéia. Mas sem Deus em idéia, sem o pensamento infinito e criador do mundo, Cristo é um homem, seu nascimento e sua Paixão deixam de ser atos de Deus para se tornar os símbolos da condição de homem. Não seria sensato esperar de uma religião que ela concebesse a humanidade, segundo a bela expressão de Giraudoux, como a "cariátide do vazio". Mas a volta a uma teologia explicativa, a reafirmação compulsiva do *Ens realissimum* restabelecem todas as conseqüências de uma transcendência maciça que a reflexão religiosa procurava evitar: de novo a Igreja, seu depósito sagrado, seu segredo inverificável para além do visível, separam-se da sociedade efetiva, de novo o céu dos princípios e a terra da existência são desunidos, de novo a dúvida filosófica é apenas uma formalidade, de novo a adversidade chama-se Satã e o combate contra ela já está ganho. O pensamento ocultista marca um ponto.

De novo, entre os cristãos e os outros, como entre os marxistas e os outros, a conversa torna a ficar difícil. Como haveria verdadeira troca entre aquele que sabe e aquele que não sabe? Que dizer, se não vemos relação, mesmo dialética, entre o comunismo de Estado e a decadência do Estado, quando um outro diz que a vê? Se não vemos relação entre o Evangelho e o papel do clero na Espanha, quando um outro diz que isso não é inconciliável? Ficamos às vezes a sonhar com o que poderiam ser a cultura, a vida literária, o ensino, se todos aqueles que deles participam, tendo

uma vez por todas rejeitado os ídolos, se entregassem à felicidade de refletir juntos... Mas este sonho não é sensato. As discussões do nosso tempo só são tão convulsivas porque ele resiste a uma verdade muito próxima, e porque está talvez mais perto do que qualquer outro de reconhecer, sem interposição de véus, com as ameaças da adversidade, as metamorfoses da Fortuna.

CAPÍTULO XII

COMENTÁRIOS

I. A política paranóica

O *New York Times* de 14 de fevereiro de 1948 publicou um artigo de seu correspondente exclusivo, C. L. Sulzberger, que nós todos teremos proveito em ler. O título era: *O movimento antivermelho na Europa inspira estranhas alianças*. O subtítulo: *As novas coalizões buscam apoio na esquerda para trazer os trabalhadores a seu campo*. Eis o essencial do texto:

“O desenvolvimento gradual das frentes anticomunistas na Europa acarreta combinações ideológicas curiosas e idílios políticos insólitos. Quase todas as coalizões políticas importantes nos países que esperam receber o auxílio do plano Marshall fazem os maiores esforços para dirigir-se à esquerda e para elas próprias aparecerem de certo modo como de ‘esquerda’, de forma a obter o apoio dos trabalhadores e a evitar o rótulo de reacionárias (...). Na França, a coalizão governamental da ‘Terceira Força’ e o movimento gaullista, que se encontra à sua direita, buscam ambos continuamente um apoio operário. Assim é que André Malraux, o célebre escritor que outrora esteve com a esquerda na Espanha e na China, e que é agora um dos principais conselheiros de Charles de Gaulle, mostrou-me a cópia de uma carta que lhe foi enviada por Victor Serge pouco tempo antes de morrer, ano passado, no México. A carta dizia:

— ‘Quero dizer-lhe que considero a posição política que adotou corajosa e provavelmente sensata. Se estivesse na França, eu mesmo faria parte do número dos socialistas que colaboram com o movimento a que o senhor pertence. Considero o sucesso eleitoral de seu movimento um grande passo dado para a salvação imediata da França (...). A salvação definitiva, na etapa seguinte,

dependerá da maneira pela qual o senhor e tantos outros cumprirão o que chamo de seu duplo dever: combater os inimigos do renascimento europeu e dominar os perigos que trazemos todos em nós mesmos.'

"Malraux, continua Sulzberger, diz sempre que, se Lev Trotski tivesse ganho sua batalha política contra Iosif Stalin, ele mesmo seria hoje comunista-trotskista. Não é pois de espantar que Serge compartilhe os mesmos sentimentos. Victor Serge Chibaltchish, que tinha 52 anos quando morreu, era neto do famoso Chibaltchish, por sua vez membro na Rússia da *Vontade do Povo* que tentou assassinar o czar Alexandre II. No México, era grande amigo de Trotski até o dia em que este último foi assassinado.

"(...) Uma das grandes dificuldades que encontramos no entendimento de formar um movimento operário europeu realmente livre, que se oponha à ditadura de esquerda inspirada por Moscou, é evitar ao mesmo tempo os elementos comprometidos da extrema direita.

"O outro problema é fazer socialistas e não-socialistas colaborar. Muitos chefes socialistas gostariam de captar os novos sindicatos livres. Entretanto os conselheiros americanos, em particular, insistem na necessidade de manter esse movimento fora de qualquer espécie de política, até mesmo o socialismo ocidental."¹



O *New York Times* de 9 de março de 1948 publicou uma curta resposta de Natália Sedova Trotski. Na verdade, sua carta fora abreviada pela redação. Eis o texto integral:

"Ao redator-chefe do *New York Times*

"Caro senhor,

"Chamam-me a atenção para um despacho da França de seu correspondente no estrangeiro, M.C.L. Sulzberger, publicado no

1. Tradução nossa.

Times de 14 de fevereiro de 1948. As declarações atribuídas a André Malraux implicam inexactidões tão gritantes que lhe peço encarecidamente para publicar esta resposta, embora seja inevitavelmente tardia.

"É com profunda indignação que vemos Malraux, após anos de solidariedade deliberada com o stalinismo, assumir o papel de simpatizante trotskista, no momento em que faz aliança com o centro da reação francesa. Ocorre aí, com uma nova forma de calúnia, apenas um novo exemplo do revolucionário que já não está em condições de responder por si mesmo. Malraux nunca foi simpatizante do trotskismo. Pelo contrário, sempre foi seu inimigo: foi ele quem se empenhou em desviar a atenção do público da realidade, no tocante aos infames processos de Moscou, tratando-os no *New York Times* como uma contenda meramente pessoal entre Trotski e Stalin. A ação de Malraux como ministro da Informação do governo De Gaulle, governo de coalizão com os stalinistas, quando suprimiu a imprensa trotskista francesa, é por si só um comentário suficiente da declaração jesuítica de Malraux. Assistimos mais uma vez a uma tentativa miserável para constituir um amálgama entre trotskismo e fascismo. Malraux, que aparentemente rompeu com o stalinismo, apenas imita seus antigos mestres ao tentar estabelecer um laço entre o trotskismo e a reação.

"O nome de Victor Serge serve aqui para dar crédito à lenda de um apoio trotskista ao movimento De Gaulle. A ruptura entre Serge e Trotski foi total e pode ser provada por muitíssimos textos publicados. Eis o que Trotski escrevia no número 73 do boletim da Oposição russa (janeiro de 1939): 'Alguns amigos nos perguntam qual é a posição de Victor Serge a respeito da Quarta Internacional. Somos obrigados a responder que é a atitude de um opositor... A Seção russa bem como a Quarta Internacional em sua totalidade declinam qualquer responsabilidade a respeito da política de Victor Serge.' No número 79 do mesmo boletim, Lev Trotski escrevia ainda: 'E Victor Serge? Ele não tem nenhum ponto de vista definido... Sua atitude moralizante, como a de vários outros, é a ponte que conduz da revolução à reação...' Sulzberger dá a entender que existiam relações de amizade entre Serge e Trotski no México. Ele evidentemente ignora que Serge chegou ao México em setembro de 1941, treze meses depois da morte de L. T. A carta de Serge a Malraux apenas confirma, em Serge, a falta de ponto de vista de que falava Trotski.

“Que Malraux, que outros façam o que quiserem: nunca conseguirão denegrir Trotski e o movimento que ele fundou.

“Com os meus sinceros sentimentos².

“Natália Sedova Trotski.

“Coyoacan, México, 16 de fevereiro de 1948.”

★ ★

O amigo americano a quem um de nós deve este texto acrescenta às declarações de Malraux sobre sua simpatia de princípio pela posição de Trotski, enquanto este tinha alguma chance de vencer Stalin, o seguinte comentário:

“Esta confissão de Malraux é particularmente surpreendente por duas razões. Primeiro, dá a impressão de confirmar o argumento stalinista bem conhecido, segundo o qual os trotskistas são na realidade fascistas que trabalham com a Gestapo — e, correlativamente, que os gaullistas são fascistas. É muito estranho que Malraux se exponha a tais agravos neste momento. Por outro lado, a despeito de sua admiração por Trotski, Malraux, em vinte anos de atividade política, nunca provou na prática que preferisse Trotski a Stalin. Pelo contrário, na única ocasião em que foi citado por Trotski a testemunhar em seu favor durante os processos de Moscou sobre um assunto que atingia alguns revolucionários na vida e na honra deles, Malraux recusou-se a falar. Durante o segundo processo, em fevereiro de 1937, um jornalista russo, Vladimir Romm, declarou em seu depoimento que encontrara secretamente Trotski no Bois de Boulogne em julho de 1933 e recebera dele instruções referentes à sabotagem na Rússia. Trotski respondeu imediatamente por intermédio do *New York Times* que havia chegado à França em julho de 1933, no fim do mês, que havia passado as semanas seguintes em Royan, enclausurado em casa pela doença, e que Malraux se encontrava entre aqueles que o visitaram duran-

2. Tradução nossa.

te a última semana de julho. E convidou Malraux, que acabava de chegar a Nova Iorque, a confirmar ou desmentir. Malraux recusou-se a testemunhar. Por conseguinte, Trotski denunciou Malraux como agente stalinista e como um dos responsáveis pela derrota da classe operária na China em 1926 (despacho da *Universal Press* do México, de 8 de março de 1937). Malraux, numa carta dirigida ao *New York Times* (17 de março), ‘reserva-se o direito de responder mais tarde quanto ao fundo do debate, que ultrapassava em muito a personalidade de Trotski e a (sua)’. Esta resposta ainda não foi publicada e continua-se a não saber quando e por que Malraux rompeu com o regime de Stalin, do qual foi durante tantos anos ativo defensor.”³

★ ★

Todo o mundo sabe — exceto C. L. Sulzberger — que Victor Serge deixara de ser trotskista havia anos. Em janeiro de 1939, Burnham e Schachtman, então membros do Socialist Workers Party de Trotski, publicavam no *The New International* um artigo contra os “intelectuais aposentados” e contra a “liga das esperanças ludibriadas”, e os editores do último livro de Trotski agrupam Victor Serge, juntamente com Hook, Eastman, Suvarin e outros, nessa “confraria de renegados”. Não há nada em comum entre o trotskismo de Trotski, tal como no-lo faz conhecer sua obra póstuma, *In Defense of Marxism* (Pioneer Publishers, dezembro de 1942), e o grupo dos “intelectuais aposentados”, que, por terem se aproximado do trotskismo, por terem mantido contato ou mesmo militado em suas fileiras, não adquiriram o direito de comprometê-lo em seus avatares.

O repórter não é somente ignorante. Há nele algo de agente duplo. Imaginamos C. L. Sulzberger escutando Malraux com esse mínimo de assentimento sem o qual não há conversação. Malraux explica que dá à sua ação de hoje o sentido que teria dado a uma ação trotskista, se esta se tivesse mostrado eficaz. Chegando em

3. Tradução nossa.

casa, Sulzberger mete Malraux em sua coleção de impostores. Suas motivações pessoais (sólidas ou não, voltaremos a falar nisso) são esquecidas, e nada mais resta senão um cúmplice no embuste do anticomunismo internacional⁴.

Mas não há repórter sem artigo, e o artigo torna evidente a sua duplicidade. Surpreendemo-lo falando ao seu público. Escrevendo no *New York Times*, Sulzberger não se acanha: fala abertamente dos conselheiros americanos que querem manter os novos sindicatos afastados da política e até mesmo do “socialismo ocidental”. Assim, o contexto socialista é ainda muito perigoso para os nossos conselheiros? Todo o esforço de nossas coalizões para se vestir de vermelho é assim de antemão trabalho perdido? E os primeiros logrados por essa manobra são aqueles que a conduzem aqui? E tudo isso se escreve abertamente num grande jornal americano? Tudo isso é portanto óbvio para seus leitores? Isso dá o que pensar.

Quanto ao “trotskismo” de Malraux, pelas alusões de nossos textos, pode-se entrever o que se passou. Malraux estimava Trotski e o teria seguido se este tivesse conseguido modificar o curso dos acontecimentos na URSS e no mundo. Mas não acreditava em seu sucesso. Acreditava, por outro lado, no sentido revolucionário do regime da URSS. Fosse o que fosse que tivesse de dizer contra os processos, não o queria dizer, ou não naquele momento, já que afinal ele aderira à política comunista. Em suma, é a atitude que se exprime em *La condition humaine* e sobretudo em *L'Espoir*. Quando Trotski, tendo posto Malraux à prova e recebido uma recusa, denuncia-o como stalinista — uma vez que de fato Malraux, com todas as ressalvas que se quizer (e que apenas tornavam mais contagiosa a sua adesão), recusava-se a fazer algo que pudesse atrapalhar a ação comunista —, Malraux não tem o que dizer. É impossível ser estimado por todos, é-se aquilo que se escolhe fazer ou aprovar, mesmo tacitamente.

Onde, pelo contrário, entramos na política paranóica, é quando o nosso correspondente americano quer reencontrar no Malraux

4. Não supomos um minuto sequer que Malraux esteja consciente do ardil. Mas então só lhe resta ser enganado por ele. Segundo Benjamim Péret (*Combat*, 3 de junho de 1948), a autenticidade da carta de Victor Serge está sendo contestada na justiça por seu filho.

de hoje a essência eterna do comunista, ou no Malraux do movimento de Gaulle um substituto do trotskismo. Eis como o primeiro raciocina. Malraux é um amálgama de pseudomarxismo e de espírito reacionário. Logo, realiza o compromisso do marxismo com a reação, que é a definição stalinista do trotskismo. Nisso serve à propaganda stalinista. *Objetivamente*, é stalinista. Temos a liberdade de concluir que talvez o permaneça subjetivamente. Afinal de contas, ele não se explicou em parte alguma sobre a sua ruptura com o stalinismo. A confissão que faz de suas inclinações trotskistas não seria, como a confissão de Rubachov, o derradeiro serviço que poderia prestar aos stalinistas? Eis um exemplo daquilo que se poderia chamar de pensamento ultra-objetivo em política. Para o nosso correspondente, Malraux não é, está claro, o que pensa ser, mas nem sequer o que é na dinâmica da história observável, a saber, anti-stalinista. Na história profunda — que é o medo do mundo diante da revolução proletária — ele é, pelo contrário, stalinista, porque o anti-stalinismo de um homem que adere ao RPF (*Rassemblement du Peuple Français*) dá ao regime da URSS o aspecto enganador de um regime revolucionário e, definitivamente, serve à sua propaganda. Visto assim, Truman também é stalinista, e todo o mundo político, na medida em que é polarizado pela rivalidade entre a URSS e os Estados Unidos. As palavras aqui já nada querem dizer. Exatamente como nos processos de Moscou, “sabotador” e “espião” já não têm nenhum sentido determinável, tratando-se apenas de maneiras impressionantes de dizer “opositor”. Sumariamente julgado em nome dos fins proletários da história, todo o mundo atual, não sendo em lugar nenhum proletário, nivela-se, confunde-se em todas as suas partes. O pensamento que pretendia ser o mais histórico e o mais objetivo, ignorando finalmente todas as diferenças sentidas e vividas pelos atores do drama, encontra-se entregue às fantasias, está no auge da subjetividade.

Malraux, por sua vez, abandona-se na política ao ultra-objetivo quando declara que seu gaullismo de hoje não é no essencial diferente de seu quase-trotskismo de ontem, ou que (*Carrefour*, 31 de março de 1948: *Dialogue Malraux-Burnham*) o anticomunismo francês é “algo que se assemelha à Primeira República”. Evidentemente ele fecha os olhos aos integrantes do RPF, que não lembram os convencionaes. Diz o que queria que fosse verdade, dá à sua ação um sentido arbitrário. O equívoco, aliás, não está somente entre a sua

vontade política e o aparelho onde ela se aplica; está nessa própria vontade. Ele declara-se pela liberdade (discurso de 5 de março na sala Pleyel): “(...) esta conquista, diz ele (trata-se da arte), só tem eficácia mediante uma busca livre. Não é porque creio na superioridade da não-censura (na qual, aliás, creio...) que falo assim. É porque tudo quanto se opõe a essa vontade irreduzível da descoberta é (...) a paralisia das faculdades mais fecundas do artista. Proclamamos, pois, a necessidade de manter livre essa pesquisa contra tudo quanto entende fixar-lhe de antemão a direção.” E, alguns momentos mais tarde: “Para nós, a garantia da liberdade política e da liberdade de espírito não está no liberalismo político, condenado à morte assim que tem os stalinistas pela frente; a garantia da liberdade é a força do Estado a serviço de todos os cidadãos.” Ao equívoco de um movimento que reúne um punhado de antigos comunistas (em seu estado-maior) e militantes, em sua maioria conservadores, como mostram as eleições, responde o das intenções que oscilam entre a liberdade criadora e a força do Estado. Cedendo à paixão de *fazer* alguma coisa a todo o custo, Malraux só consente em ver seu movimento através de seu próprio passado, deixa entender que continua o mesmo, que seu gaullismo de hoje é seu trotskismo de ontem... (A esse respeito, uma única pergunta: se porventura Trotski tivesse vencido Stalin, o general De Gaulle também teria sido trotskista?) Estamos em plena bruma individual. Mas nesse mesmo momento, e exatamente na medida em que cede à vertigem do eu, Malraux cessa de ser uma causa em política, deixa-se apanhar pela onda de que fala Sulzberger. Por complacência consigo mesmo, torna-se coisa e instrumento.

A atitude ultra-objetiva e a atitude ultra-subjetiva são dois aspectos de uma única crise do pensamento e do mundo políticos. (É apenas nesse sentido que se pode falar de um stalinismo de Malraux; poder-se-ia da mesma forma falar de um fideísmo dos stalinistas e, em geral, de um eclipse da vigilância.) Há tão pouca conformidade entre as vontades políticas e as organizações às quais elas aderem, que nem Malraux, nem os stalinistas podem assumir de olhos abertos o que fazem os seus partidos. É tamanha a distância entre o pensamento político e a história efetiva que os trotskistas não conseguem pensar o mundo onde estamos. Apenas se encontram recursos no onirismo, na fé, ou na interpretação delirante. A ação política só voltará a ser sadia mediante um exame atento dessa

situação — à margem dos partidos — e, visto que as coisas por ora não se deixam abarcar pelo pensamento, com base num programa circunscrito.



Poder-se-ia pensar que é abusivo, a propósito de uma entrevista do *New York Times*, pôr em questão uma doença do mundo contemporâneo — se o funcionamento conjugado do comunismo e do anticomunismo não fosse atestado no mesmo momento pela publicação, em *France-Dimanche* (21 de março de 1948), de um pretenso “testamento de Trotski”, que, como diz profundamente o semanário, “não deixará de ser utilizado tanto pelos comunistas quanto pelos anticomunistas”. Se pudéssemos estabelecer que Trotski, em 1940, abandonara a idéia da revolução proletária fora da URSS e colocara como princípio incondicional a destruição do aparelho stalinista, obteríamos, em benefício do stalinismo, a prova de que Trotski praticamente concluía um compromisso com todos os inimigos da URSS; mas, ao mesmo tempo, todos os movimentos anticomunistas receberiam um meio de se valer de um grande revolucionário. A parte central do pretenso testamento é maravilhosamente adequada a esse duplo ofício.

“A classe operária da União Soviética deveria aproveitar esta guerra para abrir hostilidades indômitas contra a burocracia bonapartista de Stalin. Deveríamos empregar nisso a mesma energia furiosa que Lenin demonstrou opondo-se a Kerensky por ocasião da I Guerra Mundial.

“Sabemos que o nosso sucesso acarretaria fatalmente a derrota do fascismo, mesmo que a nossa ação devesse ajudá-lo a obter sucessos militares temporários. Vou mais longe. Digo que a nossa vitória no interior da União Soviética sobre o bando burocrático-bonapartista de Caim-Stalin é a condição *sine qua non* do triunfo do proletariado em escala mundial nos países capitalistas progressistas. De fato, a existência de um Estado stalinista pseudo-socialista deforma as perspectivas da revolução mundial, por induzir ao erro a classe operária nos Estados capitalistas progressistas.

“Acreditei por muito tempo que uma revolução nesses países acarretaria necessariamente a queda do bando de Stalin e a regeneração da democracia soviética.

“Considero essencial declarar abertamente aos trabalhadores do mundo que já não sou dessa opinião. (Frase grifada no texto original.)

“A burocracia stalinista, que começou como uma mera excrescência enxertada no corpo do Estado dos trabalhadores, tornou-se seu senhor soberano, um senhor animado por interesses de classe que têm um significado histórico sinistro. A vitória dessa burocracia sobre as forças da democracia operária abrirá a porta ao mais sombrio período da História que a humanidade jamais conheceu. Será a época da evolução de uma nova classe de exploradores natos da burocracia bonapartista de Stalin.

“Então será necessário reconhecer que essa degenerescência burocrática da União Soviética traz a prova da incapacidade congênita do proletariado para tornar-se uma classe dirigente, e que a União Soviética ter-se-ia tornado o precursor e o embrião de um novo e terrível regime de exploração em escala internacional. (Grifado no texto.)

“Se o proletariado da União Soviética devesse faltar ao seu dever de utilizar esta guerra para destruir a exploração stalinista, entraríamos num período de decadência da sociedade humana sob o império de uma burocracia totalitária.”

O texto, diz a nota de introdução, teria sido furtado por um agente soviético “em fins de julho de 1940” e enviado a Moscou. Três cópias teriam ficado “entre as mãos de um amigo pessoal de Trotski, Kilbatchiche (escritor conhecido na França pelo nome de Victor Serge...)”. Um conhecido de Victor Serge o teria levado à Europa.

Um comunicado mimeografado do Secretariado da Quarta Internacional estabelece de maneira convincente que se trata de uma falsificação. Como é que o Kremlin não teria utilizado um documento que praticamente estabelecia a cumplicidade do trotskismo com o nazismo, quer no momento em que Vichinsky foi questionado sobre esse ponto pela imprensa americana, quer quando surgiram obras inspiradas como *A grande conspiração contra a URSS*, de Sayers e Kahn (1946), quer afinal quando a viúva de Trotski solicitou ao tribunal de Nuremberg para examinar os arquivos do go-

verno alemão quanto aos pretensos tratados hitlero-trotskistas? Como é que a nota introdutória proviria dos meios trotskistas, quando data de 20 de julho de 1940 um assassinato ocorrido em 20 de agosto? Como é que Victor Serge teria sido instituído depositário do testamento quando estava rompido politicamente com Trotski, desde 1936, e encontrava-se na França na data da morte de Trotski? Quanto ao conteúdo do “testamento”, ele é incompatível com as teses que Trotski sustentou até a morte.

“Toda a argumentação (de Trotski), diz a Quarta Internacional, girava em torno do fato de que a ditadura stalinista *não representava* aquela de uma nova classe social. Em diversos escritos, redigidos de 1935 a 1940, Trotski defendeu acirradamente esta mesma idéia. Uma violenta discussão irrompeu entre os trotskistas americanos sobre a questão russa no fim de 1939. Essa discussão prolongou-se até maio-junho de 1940. Nela, Trotski interveio com artigos e cartas que foram publicados num livro intitulado *In Defense of Marxism*. Ao longo das 200 páginas desse livro, escritas precisamente antes do pretenso testamento, Trotski combate violentamente a idéia de que a burocracia constituiria uma nova classe. Também combate esta idéia no *Manifesto da conferência extraordinária*, escrito no mesmo momento em que o pretenso testamento teria sido redigido.”

Eis um fragmento desse texto:

“Mas felizmente, dentre as conquistas que sobrevivem à Revolução de Outubro, encontram-se a indústria nacionalizada e a economia soviética coletivizada. Sobre essa base, soviets operários podem edificar uma sociedade nova e melhor. Não podemos abandonar tal base à burguesia mundial em nenhuma condição. O dever dos revolucionários é defender com unhas e dentes cada posição conquistada pela classe operária, quer se trate de direitos democráticos, quer de escalas de salários, quer de uma tão grande conquista da humanidade, como a nacionalização dos meios de produção e a economia planificada. Aqueles que são incapazes de defender as conquistas já adquiridas jamais poderão lutar por novas. Contra o inimigo imperialista, defenderemos a URSS com toda a nossa força. Mas as conquistas da Revolução de Outubro apenas servirão ao povo se este mostrar-se capaz de tratar a burocracia stalinista como outrora tratou a burocracia czarista e a burguesia.” (Fourth International, outubro de 1940.)

A Quarta Internacional prossegue:

“Em fins de junho de 1940 (um mês depois da redação do pretenso ‘testamento’) Trotski escrevia um artigo intitulado ‘Não mudamos a nossa linha’, no qual, tirando as lições da derrota da França imperialista diante do imperialismo alemão, proclama a sua confiança no futuro revolucionário do proletariado na Europa. Escreve: ‘Nos países vencidos, a situação das massas será imediatamente agravada ao extremo. A opressão social acrescenta-se a opressão nacional, cujo fardo principal, igualmente arcado pelos operários. De todas as formas de ditadura, a ditadura totalitária de um conquistador estrangeiro é a mais intolerável... É impossível colocar um soldado armado atrás de cada operário ou camponês polonês, norueguês, dinamarquês, holandês, belga ou francês... Pode-se prever com certeza uma rápida transformação de todos os países conquistados em barril de pólvora... É verdade que Hitler se vangloriou e prometeu estabelecer a dominação do povo alemão em detrimento de toda a Europa e mesmo do mundo inteiro, ‘por mil anos’. Mas é evidente que esse esplendor não perdurará nem sequer dez anos.’” (*Fourth International*, outubro de 1940.)

O comunicado da Quarta Internacional continua mostrando que o pretenso testamento falsifica um texto autêntico. Num artigo intitulado *A URSS na guerra* (25 de setembro de 1939), Trotski escrevera:

“Se contudo é admissível que a guerra atual não provoque a revolução, mas o declínio do proletariado, então resta também uma outra possibilidade: um novo declínio do capitalismo monopolizador, sua fusão mais íntima com o Estado e a substituição da democracia, onde quer que ela ainda exista, por um regime totalitário. A incapacidade do proletariado de ter em suas mãos a direção da sociedade poderia efetivamente conduzir, nessas condições, ao crescimento de uma nova classe exploradora a partir da burocracia bonapartista fascista. Segundo todas as indicações, seria um regime de decadência, indicando o declínio da civilização. Um resultado análogo poderia ocorrer se porventura o proletariado dos países capitalistas avançados, tendo conquistado o poder, se mostrasse incapaz de conservá-lo e o abandonasse, como na URSS, a uma burocracia privilegiada. Seríamos então forçados a admitir que a causa da recaída burocrática não é o caráter atrasado do país nem o meio imperialista, e sim a incapacidade congênita do prole-

tariado de tornar-se uma classe dominante. Então seria necessário admitir retrospectivamente que a URSS era em seus aspectos atuais o precursor de um novo regime de exploração em escala internacional.” (*In Defense of Marxism*, p. 9⁵.)

Trata-se apenas de uma hipótese (aliás proposta por elementos minoritários do SWP, cujas tendências são aqui analisadas por Trotski) —, e a hipótese consiste expressamente em que o proletariado dos países capitalistas avançados tenha malogrado em sua tarefa revolucionária. O “testamento” transforma a hipótese em asserção e confia a tarefa revolucionária apenas ao proletariado russo. É assim que se disfarça uma política marxista em aventura anticomunista.

O semanário não teme empenhar sua própria responsabilidade ao relacionar o texto do testamento com declarações feitas pelo assassino de Trotski ao enviado especial de *France-Dimanche*, e publicadas em 1946 nas colunas do jornal. Jacques Mornard mencionara “freqüentes visitas do cônsul da Alemanha a Trotski” e declarara que Trotski queria enviá-lo à China, e depois à Rússia, para “educar (suas) equipes de sabotadores”. “O testamento de Trotski, conclui *France-Dimanche*, ilustra com uma luz singular as declarações de seu assassino.” Todos aqueles que leram Trotski e conhecem o seu papel passado e suas teses de sempre pensarão como nós que, se o semanário *France-Dimanche* podia ser enganado por uma falsificação, desonra-se ao propagar com este comentário a ficção policial de Trotski sabotador e espião.

Uma carta de 7 de maio anuncia que a viúva de Trotski intenta processo contra *France-Dimanche*.



É portanto certo que as teses de Trotski nada têm em comum com o falso testamento — tampouco com a política do anticomunismo francês. Mas, mesmo permanecendo em 1940 resolutamente fiel às suas posições, Trotski explicou lucidamente as dificulda-

5. Tradução do Secretariado da Quarta Internacional.

des delas; considerou até a eventualidade de elas se tornarem insustentáveis, indicando em poucas palavras o que *cumpriria* fazer nesse caso, estando, é claro, excluído qualquer compromisso com o anticomunismo reacionário. Concretamente a dificuldade é esta: como aplicar a um só tempo a tese da democracia dos trabalhadores e a da defesa incondicional da URSS, no momento, por exemplo, em que a URSS invade a Polônia (1939)? Trotski define a sua linha nos seguintes termos:

“Suponhamos por um momento que, em consequência de seu tratado com Hitler, o governo de Moscou deixe intactos os direitos de propriedade privada nas regiões ocupadas, e restrinja-se a um ‘controle’ do tipo fascista. Tal concessão teria um profundo significado de princípio, poderia ser o ponto de partida de um novo capítulo na história do regime soviético e, conseqüentemente, da nossa parte, de uma nova apreciação da natureza do Estado soviético. Não obstante, é mais provável que, nos territórios destinados a se tornar partes da URSS, o governo de Moscou prossiga a expropriação dos grandes proprietários e a estatização dos meios de produção. Esta variante é mais provável, não porque a burocracia permaneça fiel ao programa socialista, mas porque não está desejosa nem é capaz de partilhar o poder e os privilégios que lhe são atinentes com as velhas classes dirigentes dos territórios ocupados. Apresenta-se aqui uma analogia evidente. Bonaparte foi o primeiro a pôr fim à Revolução mediante uma ditadura militar. Entretanto, quando as tropas francesas invadiram a Polônia, Napoleão assinou um decreto que rezava: ‘A escravidão está abolida.’ Essa medida não foi ditada nem pelas simpatias de Napoleão para com os camponeses, nem pelos princípios democráticos, mas antes pelo fato de a ditadura bonapartista repousar não nas relações de propriedade feudais, mas em relações de propriedade burguesas. Na medida em que a ditadura bonapartista de Stalin repousa não na propriedade privada, mas na propriedade de Estado, a invasão da Polônia pelo Exército Vermelho deveria (...) ter por resultado a abolição da propriedade privada capitalista, de modo que pusesse o regime dos territórios ocupados de acordo com o regime da URSS (...).

“Não reconhecemos ao Kremlin nenhuma missão histórica. Estávamos e estamos contra qualquer apropriação de novos territórios pelo Kremlin. Somos pela independência da Ucrânia sovié-

tica e, se os próprios bielo-russos o desejarem, pela independência da Bielo-Rússia soviética. Ao mesmo tempo, nas partes da Polônia ocupadas pelo Exército Vermelho, os partidários da Quarta Internacional devem desempenhar o papel mais decisivo na expropriação das propriedades fundiárias e dos capitalistas, na divisão das terras em benefício dos camponeses, na criação dos comitês de trabalhadores e dos soviets, etc. Feito isso, devem manter a independência política, devem combater, durante as eleições para os soviets e para os comitês de empresas, em favor da independência completa destes últimos com relação à burocracia, e devem conduzir a propaganda revolucionária num espírito de desconfiança em relação ao Kremlin e seus agentes locais.

“Mas suponhamos que Hitler volte as suas armas contra o Leste e invada os territórios ocupados pelo Exército Vermelho. Nessas condições, os partidários da Quarta Internacional, sem mudar em nada a sua atitude para com a oligarquia do Kremlin, ativarão em primeira linha, como tarefa mais urgente do momento, a resistência militar contra Hitler. Os trabalhadores dirão: ‘Não podemos ceder a Hitler a derrubada de Stalin; é a nós que compete tal tarefa.’ Na luta militar contra Hitler, os trabalhadores revolucionários se empenharão em travar as mais estreitas relações de camaradagem com os combatentes das fileiras do Exército Vermelho. Enquanto, de armas na mão, eles atacarem Hitler, os bolcheviques-leninistas conduzirão ao mesmo tempo a propaganda revolucionária contra Stalin, preparando a sua derrubada na fase seguinte, que pode estar muito próxima (*at the next and perhaps very near stage*).”⁶

Não há dúvida de que esta é a mesma linguagem de 1917 — fiel tanto à consciência como à ação. Não há dúvida também de que os militantes poloneses que tivessem seguido — que seguiram — esta linha por certo não a seguiriam por muito tempo. Na situação de uma URSS em expansão, pode-se entrar em discussão pública com o aparelho stalinista sem ser eliminado politicamente? Pode-se trabalhar para a produção coletiva e planificada sem participar também do aparelho stalinista? Pode-se na ação separar o stalinismo e as conquistas de Outubro? Pode-se, pela análise, se-

6. *The U.S.S.R. in War* (25 de setembro de 1939), *In Defense of Marxism*, p. 20. Tradução nossa.

parar as bases do regime de Outubro e o aparelho burocrático? A burocracia é apenas uma casta, um parasita, ou de agora em diante está tão estreitamente ligada ao regime que se tornou uma peça indispensável de seu funcionamento? Trotski dizia que a noção de "casta" (aplicada por ele à burocracia soviética) não tem caráter científico⁷. Trata-se de uma analogia histórica que é permitido empregar provisoriamente para fazer a sociologia do presente, enquanto a realidade correspondente ainda é ambígua. Ele reconhecia assim que suas teses poderiam reclamar um novo exame, se ficasse confirmado que, no funcionamento da URSS, as bases do regime e o aparelho já não podiam ser nem teórica nem praticamente dissociados. A própria perspectiva marxista é que seria então posta em questão, porquanto os fatos fariam aparecer, à margem da alternativa marxista, capitalismo ou socialismo, um tipo de sociedade que não se deixa definir por nenhum dos dois conceitos. Daí um texto que dá seguimento àquele de que fala o comunicado trotskista acima mencionado: "A alternativa histórica, levada ao seu limite, é a seguinte: ou o regime de Stalin é uma horrível recaída no processo que transforma a sociedade burguesa em sociedade socialista, ou o regime de Stalin é a primeira fase de uma nova sociedade baseada na exploração. Se o segundo prognóstico revelar-se correto, fica claro que a burocracia se tornará uma nova classe exploradora. Por mais onerosa que possa ser esta segunda perspectiva, se o proletariado mundial se mostrasse efetivamente incapaz de cumprir a missão que lhe foi confiada pelo curso do desenvolvimento, só nos restaria reconhecer que o programa socialista, fundamentado nas contradições internas da sociedade capitalista, é finalmente uma utopia. Por si só é evidente que seria necessário um novo programa 'mínimo' — para a defesa dos interesses dos escravos da sociedade burocrática totalitária."⁸

Tratava-se apenas, repetimos, de uma hipótese, e Trotski adia para o fim do período em curso o julgamento dos fatos: "É por si só absolutamente evidente que, se o proletariado internacional, em conclusão da experiência de toda a nossa época e da nova guerra em curso, se mostrasse incapaz de tornar-se o senhor da socie-

7. *In Defense of Marxism*, p. 6.

8. *Ibid.*, p. 9.

dade, isto significaria a derrocada de qualquer esperança de revolução socialista, pois é impossível esperar por condições que lhe sejam mais favoráveis; em todo caso, ninguém as prevê ou é capaz de defini-las. Os marxistas não têm o menor direito (se a decepção e a fadiga não são consideradas como 'direitos') de concluir daí que o proletariado abandonou as suas possibilidades revolucionárias e deve renunciar a qualquer aspiração à hegemonia no período que está imediatamente à nossa frente. Vinte e cinco anos na escala da história, quando se trata das mudanças mais profundas dos sistemas econômicos e culturais, pesam menos do que uma hora na vida de um homem. Que valeria um indivíduo que, por causa de algum fracasso empírico na duração de uma hora ou de um dia, renunciasse ao objetivo que ele se fixou com base numa experiência ou numa análise que são aquelas de toda a sua vida anterior? Nos anos da reação russa mais sombria (de 1907 a 1917), tomamos por ponto de partida as possibilidades revolucionárias que o proletariado russo havia revelado em 1905. Nos anos da reação mundial, devemos partir das possibilidades que o proletariado russo revelou em 1917. Não foi por acaso que a Quarta Internacional nomeou-se a si própria o partido mundial da revolução socialista. Não devemos mudar de caminho. Governamos em direção da revolução mundial e, por isso mesmo, em direção do renascimento da URSS como Estado dos trabalhadores."⁹

Nessa notável passagem, Trotski não foge à questão de princípio (como fazem tantos sacristãos do marxismo) em nome de uma filosofia dogmática da história, que suporia alguma revelação do Espírito mundial; apenas a difere, opondo, à experiência do fracasso, a experiência da vitória e dos anos de sua vida em que a história respondeu sem ambigüidade à razão. Mas isso significa que, para nós que não vivemos 1917, uma outra perspectiva é possível. A medida que vamos sendo mais bem informados sobre a importância relativa do trabalho forçado e do trabalho livre na URSS, sobre o volume do sistema de campos de concentração, sobre a quase-autonomia do sistema policial, torna-se cada vez mais difícil ver a URSS como *transição para* o socialismo ou mesmo como Estado operário degenerado; numa palavra, pôr-se em perspectiva com

9. *Ibid.*, p. 15.

relação a 1917. Mais: como, na própria URSS, sobre bases de produção coletiva, estabelecem-se relações de exploração, e como no mundo inteiro os proletários parecem menos conscientes de sua missão histórica do que há trinta anos, chegamos a perguntar-nos se 1917 marcou verdadeiramente o surgimento de uma lógica da história que traria cedo ou tarde os problemas e as soluções do marxismo, ou se, pelo contrário, 1917 não foi uma oportunidade, um caso privilegiado, excepcionalmente favorável à visão marxista da história. Supondo-se isto estabelecido, nem o RPF nem o americanismo podem esperar algum benefício disso. Se estamos agastados com Malraux, Koestler, Thierry Maulnier, Burnham, etc., com a "liga das esperanças ludibriadas", com os "intelectuais aposentados", é precisamente porque, tendo vivido ou ao menos compreendido o marxismo, e defrontando-se com a questão que colocamos, eles voltaram atrás, não tentaram, apesar de tudo, traçar um caminho para o humanismo de todos os homens, consentiram, cada qual à sua maneira, no caos, aposentaram-se. Furtaram-se à tarefa de traçar o *programa mínimo* de que falava Trotski. Trotski e seu partido colocaram a questão em forma de hipótese — e adiaram a resposta. Não conviria que essa discussão em torno do falso testamento se concluísse pura e simplesmente por uma exposição do trotskismo clássico. O túmulo de Trotski, pelo que mostram as fotografias dos jornais, traz uma foice e um martelo, sem nada que distinga este emblema do da URSS. Assim continua ele a afirmar-se solidário com as conquistas de Outubro. Mas isso é o destino de Trotski, é Trotski concluindo sua vida. Trotski, vivo ainda no que escreveu, sugere uma pergunta à qual a pedra do seu túmulo não responde. Competiria a todos nós respondê-la.

Julho de 1948

II. Marxismo e superstição

O marxismo sempre admitiu que os valores de cultura eram, como tudo o mais, solidários com a história social, mas nunca admitiu que os dois desenvolvimentos fossem ponto por ponto paralelos, nem portanto que a literatura e a crítica fossem meros auxiliares da ação política, variedades da propaganda. Engels dizia que a curva das ideologias é muito mais complicada do que a da evolução

política e social. Marx fala, numa passagem famosa, do "encanto eterno" da arte grega. Reconhecia, pois, um registro da arte (e de certo da literatura) no qual eram possíveis antecipações ou mesmo aquisições "eternas". Era o comunismo otimista, que confia na espontaneidade do escritor ou do artista, no desenvolvimento intrínseco da cultura deles, e não lhes recomenda outra coisa senão serem tão profundamente quanto possível escritor ou artista, persuadido de que nunca pode haver conflito, mas pelo contrário convergência e encontro, entre as exigências da cultura e a ação revolucionária. O comunismo de hoje se comporta, pelo contrário, como se já não houvesse critérios intrínsecos em matéria de cultura, como se literatura e ciência fossem meios, dentre outros, da ação política imediata, ela mesma compreendida como simples defesa da URSS.

Em 1946, Lukács defendia sua concepção da autocrítica em termos de cultura: era o direito, que os escritores, os filósofos e os cientistas sempre usaram, de superar o que anteriormente haviam dito ou escrito, de compreender e de julgar seu próprio passado, de amadurecer e de crescer sem temer as contradições aparentes, sem a preocupação de ficar formalmente de acordo consigo mesmo, que é na verdade uma pretensão decadente: pretensão de totalizar uma obra antes que ela seja começada, olhar póstumo para uma vida que ainda não foi vivida. Para ser claros, não temos certeza de que essa teoria da autocrítica possa justificar as autocríticas que Lukács praticava já em 1946: temos dificuldade em acreditar que, do hegelianismo de *Geschichte und Klassenbewusstsein* (História e consciência de classe, 1923) à teoria do conhecimento realista das obras recentes, haja amadurecimento, crescimento. Mas enfim a teoria era pelo menos saudável. Na verdade era o direito de enganar-se reconhecido ao escritor, as dificuldades e mesmo as ambigüidades da expressão e da cultura reafirmadas de uma maneira enérgica. E, pelo contrário, o aparente liberalismo daqueles que defendiam contra Lukács as suas primeiras obras talvez não passasse de uma maneira ardilosa de fechá-lo em seu passado pré-marxista.

Hoje, já não se pensa em buscar, no terreno da história literária, em qual momento o romance atingiu a sua maior força de expressão, ou se há em Tolstoi e em Goethe um "encanto eterno" que os torna modelares. Os modelos estão todos encontrados: já

que houve uma revolução na Rússia, é na Rússia que se delinea a literatura do futuro. A defesa da URSS é tão acirrada no terreno do romance como no da diplomacia, ela não é um dos deveres revolucionários, é o único. O resto é ocidentalismo. A autocrítica de Lukács, no sentido de 1946, era um fato de cultura. No sentido de hoje, é a negação dele.

Em 1937, Bukharin, reconsiderando a sua atitude dos anos passados na perspectiva da situação mundial, declarava-se criminoso por ter feito oposição, mas se recusava a confessar-se espião ou sabotador. Em 1949, Rajk, contra tudo quanto se sabe dele, confessa ser agente americano. Em 1946 Lukács reivindicava para o escritor o direito de superar seu passado; em 1949 o escritor precisa desqualificar seus trabalhos de crítico e de esteta, como se a alta estima em que tinha Tolstoi e Goethe tivesse sido apenas leviandade e precipitação. Assim o comunismo passa da responsabilidade histórica para a disciplina nua, da autocrítica para a renegação, do marxismo para a superstição.

Dezembro de 1949

III. A URSS e os campos de concentração

Está portanto estabelecido que cidadãos soviéticos podem ser deportados em decurso de inquérito, sem julgamento e sem limite de tempo. O *Código de trabalho corretivo da EFSSR*.¹⁰ institui o princípio da decisão administrativa apenas para o trabalho corretivo sem supressão da liberdade¹¹. Mas menciona-a com muita clareza no que tange à privação de liberdade e à deportação, no artigo 44¹². Logo,

10. *Compilação cronológica das leis e decretos do Presidium do Soviete Supremo e Dispositivos do governo da RFSSR em 1º de março de 1940*. Vol. 9, OGIZ (União das Editoras do Estado Gospolitizdat, 1941).

11. Seção I do *Código*, artigo 8.

12. Artigo 44 da Seção II (*Privação da liberdade*). "As seguintes pessoas podem ser enviadas aos locais de privação de liberdade indicados no artigo 28 do presente código:

a) Pessoas condenadas por um período que não exceda três anos;

é impossível sustentar, como faz Pierre Daix¹³, que a decisão administrativa só está em vigor para o caso benigno do trabalho corretivo sem privação de liberdade.

Ademais, está estabelecido que o aparelho repressivo tende a constituir, na URSS, um poder distinto. Um decreto de 27 de outubro de 1934¹⁴ transfere ao NKVD a direção e a administração do trabalho corretivo, que até então competiam ao Commissariado do Povo para a Justiça. O sistema tem rendas próprias, fornecidas pelo trabalho dos detidos, as quais servem em particular para manter o aparelho administrativo¹⁵. A produção é regulamentada por planos industriais e financeiros que são organizados pelo diretório das instituições de trabalho corretivo, e somente ratificados pelo Commissariado do Povo para a Justiça.

Em terceiro lugar, está estabelecido que o bom andamento do trabalho corretivo é assegurado por uma delegação de poder aos detidos de direito comum¹⁶ — segundo um método que se mostrou eficiente.

Enfim, já que publicações oficiais mencionam vinte e sete mil detidos libertados por decisão do governo depois do término do ca-

b) Pessoas cujos casos estejam em inquérito ou em fase de processo por disposição dos órgãos competentes (grifado por nós);

c) Pessoas condenadas por períodos superiores a três anos (...)"

Os locais de privação de liberdade mencionados no artigo 28 são em particular: "a) as celas de reclusão (...); b) os pontos de deportação; c) as colônias de trabalho corretivo, as colônias industriais, as colônias agrícolas de trabalho em massa, as colônias penitenciárias" (artigo 28), às quais o mesmo artigo acrescenta instituições sanitárias e instituições para menores privados da liberdade.

Apenas as pessoas cujo caso está em fase de inquérito podem ser mantidas em celas de reclusão (art. 29). Mas não são necessariamente mantidas aí. Vemo-las reaparecer no artigo 31, referente aos pontos de deportação: "As pessoas privadas de liberdade, ou cujos casos estão em fase de inquérito, ficam separadas dos condenados nos pontos de deportação." A reclusão em cela não é necessariamente seguida de comparecimento diante de um tribunal: "As pessoas são conservadas nas celas de reclusão apenas até a entrada em vigor da sentença do tribunal ou do decreto dos outros órgãos competentes" (grifado por nós — artigo 29).

13. *Pourquoi D. Rousset a-t-il inventé les camps soviétiques?*, p. 6.

14. Mesma *Compilação*, aditamento ao artigo 129 do *Código de trabalho corretivo*.

15. Mesma *Compilação*, *Código de trabalho corretivo*, artigo 139 a.

16. Mesma *Compilação*, art. 87 do *Código*: "Ao comando de vigilância são nomeados os detidos mais seguros — os trabalhadores — as pessoas condenadas em primeira instância por delitos comuns."

nal do Báltico no mar Branco e do Canal de Moscou no Volga, é *provável* que, levando-se em conta o volume desses canteiros de obras no conjunto do aparelho, o número total dos detidos se calcule em milhões: uns dizem dez milhões, outros quinze.

A menos que se seja visionário, admitir-se-á que esses fatos questionam profundamente o significado do sistema russo. Não aplicamos aqui à URSS o princípio de Péguy, que dizia que toda cidade que encerra uma única miséria individual é uma cidade maldita: vistas assim, todas elas o são e não haveria diferença alguma entre elas. Dizemos é que não há socialismo quando um cidadão em vinte está no campo de concentração. Não adianta nada responder aqui que toda revolução tem seus traidores, ou que a luta de classes não acabou com a insurreição, ou que a URSS não podia defender-se contra o inimigo de fora poupando o inimigo de dentro, ou que a Rússia não podia se lançar na grande indústria sem violência... Tais respostas não são válidas quando se trata da vigésima parte da população — de um décimo da população masculina — depois de um terço de século. Se há na URSS um sabotador, um espião ou um preguiçoso para cada vinte habitantes, quando mais de um expurgo já “saneou” o país, se é preciso hoje “reeducar” dez milhões de cidadãos soviéticos quando os bebês de Outubro de 1917 passaram dos trinta e dois anos, é porque o sistema recria por si só e incessantemente a sua oposição. Se há repressão permanente, e se, longe de se reabsorver, o aparelho repressivo torna-se ao contrário autônomo, é porque o regime se instala no desequilíbrio, é porque forças produtivas são sufocadas pelas formas de produção. Se os detidos de direito comum são, para o regime, homens mais seguros do que os detidos políticos, é porque ele se acomoda melhor com o “proletariado da canalha” do que com “proletários conscientes”.

Se somos sérios, só nos resta então olhar de frente essa crise permanente do regime russo: deve-se ela ao próprio princípio da produção coletiva, ou então à propriedade do Estado e ao tipo de planificação praticada na Rússia? Provém da estrutura política da URSS — e, nesta hipótese, concerne apenas à fase stalinista — ou estava já pré-formada na organização bolchevique do partido — e, se acreditamos nisso, que outra formação política pode-se conceber, que garantias inventar contra essa decadência? Estas e outras perguntas não podem ser evitadas. Um de nós escrevia aqui,

há dois anos, que a sociedade soviética é ambígua e que nela se encontram sinais de progresso e sintomas de regressão. Se os prisioneiros dos campos são dez milhões — ao passo que, na outra extremidade da hierarquia soviética, salários e nível de vida são quinze a vinte vezes mais elevados do que os dos trabalhadores livres —, então a quantidade se converte em qualidade, é todo o sistema que se transforma e muda de sentido, e, apesar da nacionalização dos meios de produção, embora a exploração privada do homem pelo homem e o desemprego sejam impossíveis na URSS, perguntamo-nos que razões ainda temos para falar de socialismo a respeito dela.

Tais são as perguntas às quais a extrema esquerda francesa e a européia deveriam dedicar-se — em vez de empregar seu tempo em arrazoados sem futuro: André Wurmser dizendo, há alguns meses: não há campos de concentração na Rússia; Pierre Daix, há algumas semanas, que os campos são “um dos mais belos títulos de glória do regime soviético”¹⁷.



Sim, a questão é cada vez mais imperiosa: como é que Outubro de 1917 pôde resultar na sociedade cruelmente hierarquizada cujos traços pouco a pouco se precisam ante nossos olhos? Em Lenin, em Trotski e com mais forte razão em Marx, não há uma palavra que não seja salutar, que ainda hoje não fale aos homens de todos os países, que não nos sirva para compreender o que se passa entre nós. E, depois de tanta lucidez, sacrifício, inteligência — os dez milhões de deportados soviéticos, a estupidez da censura, o pânico das justificativas...

Se os nossos comunistas querem ignorar a questão, seus adversários tampouco pretendem colocá-la e nada do que escrevem nos dá sequer um começo de resposta. Falar de neurose não é uma resposta a isso: ao ler os depoimentos dos antigos detentos, não encontramos nos campos de concentração soviéticos o sadismo, a re-

17. Pierre Daix, *Pourquoi David Rousset a-t-il inventé les camps soviétiques?*, p. 12.

ligião da morte, o niilismo que — paradoxalmente ligados a interesses precisos, e ora de acordo, ora em luta contra eles — acabaram por produzir os campos de extermínio nazistas. Também não é responder à nossa questão acusar a burocracia e seus interesses próprios: quase não vemos homens que se deixem guiar apenas pelo interesse, eles se fornecem sempre convicções. Aliás, o interesse, como o sadismo, esconde-se melhor. Nunca é demais observar que o *Código de trabalho corretivo*, apresentado pelo delegado britânico na ONU, e por Rousset no *Figaro Littéraire* como uma revelação, podia desde 1936 ser comprado em sua versão inglesa nos editores Smith e Maxwell, em Chancery Lane, Londres, por três xelins e seis pences. A libertação de cento e vinte e sete mil detentos foi anunciada oficialmente em Moscou¹⁸. Parece provável que a evolução que conduz de Outubro de 1917 aos dez milhões de escravos, e que, paulatinamente, sob a permanência das formas ou das palavras, muda o sentido do sistema, foi se fazendo aos poucos, sem intenção deliberada, de crise em crise, de expediente em expediente, e que, em seu significado social, escapa aos próprios artifícios. Na alternativa, cada vez mais imperiosa, de agravá-la ou de desaparecer politicamente, eles continuam sem compreender que o empreendimento muda em suas mãos. Por falta de um pano de fundo no qual possam vê-la, os melhores decerto se espantam com os gritos de ódio que lhes vêm do mundo capitalista...

Atentemos bem. As fórmulas do *Código de trabalho corretivo* são as mesmas de um socialismo edênico: já não se trata de punir, trata-se de reeducar; os criminosos são cegos, basta iluminá-los; numa sociedade da qual a exploração foi banida, a preguiça e a revolta são mal entendidas; é preciso pôr o dissocial ao abrigo da virtuosa cólera do povo unânime, ao mesmo tempo que se põe o povo ao abrigo dos empreendimentos desse atrasado; o melhor é reconduzi-lo ao trabalho, explicando-lhe com muitíssima indulgência a grandeza da sociedade nova. Depois disso, apaziguado e salvo, ele retomará seu lugar na obra comum... Pensamentos do século XIX,

18. Um alemão antinazista, que desertava do Exército alemão para reunir-se aos russos e foi empregado por eles nos trabalhos forçados, dizia-nos que a existência dos campos de concentração e as pesadíssimas perdas anuais eram conhecidas pela população na região de Leningrado.

que continuam tocantes, e talvez mais profundos do que se pensa, já que afinal de contas nunca se conseguiu até agora dotar os homens, de saída, com oportunidades realmente comparáveis, já que eles nunca foram tentados pelo bem... E eis que tais idéias de juventude começam a ter esgares de velhos, tais pensamentos inocentes tornam-se o cúmulo da tartufice e da astúcia quando um cidadão em vinte é detido em nome deles, quando enfeitam campos de concentração onde homens morrem de trabalho e de fome, quando encobrem a repressão de uma sociedade duramente desigual, quando, a pretexto de reeducar os transviados, trata-se de abater os opositores, quando, com o fim aparente de autocrítica, trata-se de renegação. Então, e de uma só vez, sua virtude se transforma em veneno. Mas isso não é sentido tão claramente. Ao lado dos cínicos e dos perversos, que se encontram em toda parte, certamente inúmeros jovens heróis soviéticos que nunca viveram num país sem campos de concentração tomam sem sombra de escrúpulo o partido da decência. Nunca vimos nada igual? Muitos funcionários bem-dotados e com bom começo — como devia ser Kravchenko em seu primeiro período —, que nunca conheceram, no sentido de 1917, o espírito crítico e a discussão, continuam a pensar que os detidos são exaltados, dissociais, homens de má vontade, até o dia em que o prazer de viver em Nova Iorque lhes dá a oportunidade de reconsiderar tudo isso.

Quanto aos sobreviventes de 1917, não são as melhores cabeças do humanismo marxista, sempre preferiram o empirismo à análise das situações, sempre acreditaram muito mais no aparelho do que nos movimentos das massas, sempre obtiveram mais êxito como organizadores do que como oradores populares, sempre confiaram mais na manobra do partido do que na tomada de consciência. Na equação de Lenin — os soviets mais a eletrificação — sempre se interessaram de preferência pelo segundo termo. Então, já que a URSS se eletrifica sem recair no sistema do lucro individual, deve parecer-lhes que o essencial da Revolução de Outubro está salvo. Não lhes devemos pedir que retomem Marx, que observem que, em Marx, a infra-estrutura são as forças produtivas, em outras palavras, não apenas os instrumentos e as riquezas produzidas mas os *homens no trabalho*, também os homens. Eles nunca entenderam essas sutilezas, e seu materialismo sempre foi muito pouco dialético... E depois tudo isso está tão longe; faz muito

tempo que foi preciso perder as ilusões sobre a espontaneidade das massas. Koestler, pensam eles, explicou muito bem isso: não se leva em conta o sentimento, se lhe é dado algo, ele toma tudo; logo, nada lhe deve ser deixado. Não pensemos mais nisso. O canal do mar Branco será construído. As bases da produção coletiva serão consolidadas... E os comunistas do mundo inteiro esperam que, por uma espécie de emanção mágica, tantos canais, fábricas e riquezas produzam um dia o homem integral, mesmo que seja preciso, para fazê-los, reduzir à escravidão dez milhões de russos, reduzir ao desespero as suas famílias, ou seja, mais vinte ou trinta milhões de russos, instruir na arte policalesca e na denúncia uma outra parte da população, no servilismo ou no egoísmo o exército dos funcionários. Eis certamente como os melhores dos comunistas não têm ouvidos para dez milhões de detidos.



Olhando para a origem do sistema de trabalho forçado, avaliamos a ilusão dos comunistas de hoje. Mas é também essa ilusão que impede confundir o comunismo e o fascismo. Se os nossos comunistas aceitam os campos de concentração e a opressão, é por esperarem deles a sociedade sem classes através do milagre das infraestruturas. Enganam-se, mas é o que pensam. Cometem o erro de acreditar na obscuridade, mas é no que acreditam. Os campos nazistas ostentavam, também eles, as famosas divisas de reeducação pelo trabalho, mas, a partir do momento em que foram estabelecidas as câmaras de gás, ninguém podia acreditar que se tratasse, mesmo em intenção, de reeducar. Antes das câmaras de gás, os campos alemães foram calcados sobre os campos russos, e suas divisas penitenciárias sobre a ideologia socialista, exatamente como o partido no sentido fascista tirou do bolchevismo a idéia da propaganda. O fascismo é uma angústia diante do bolchevismo, do qual adota a forma exterior para lhe destruir mais seguramente o conteúdo: a *Stimmung* internacionalista e proletária. Se daí concluímos que o comunismo é o fascismo, satisfazemos afinal de contas o desejo do fascismo, que sempre foi mascarar a crise capitalista e a inspiração humana do marxismo. Nunca um nazista se ocupou

com idéias tais como: reconhecimento do homem pelo homem, internacionalismo, sociedade sem classes. É verdade que essas idéias não encontram no comunismo de hoje senão um portador infiel, e que lhe servem mais de cenário do que de motor. Acontece que elas permanecem nele. É isso que se ensina a um jovem comunista russo ou francês. Em vez disso, a propaganda nazista ensinava aos seus ouvintes o orgulho do povo alemão, o orgulho dos arianos e o *Führerprinzip*.

Isso significa que nada temos em comum com um nazista e temos os mesmos valores que um comunista. Um comunista, dizem, não tem valores. Tem apenas fidelidades. Respondemos que ele faz realmente o que pode para consegui-lo, mas, graças a Deus, ninguém pode viver sem respirar. Ele tem valores à sua revelia. Podemos pensar que ele os compromete ao encarná-los no comunismo de hoje. No entanto são os nossos valores, e ao contrário nada temos em comum com grande número de adversários do comunismo. Ora, isso não é uma questão de sentimento. Queremos dizer que, à medida que, geográfica e politicamente, nos afastamos da URSS, encontramos comunistas que são cada vez mais homens como nós, e um movimento comunista que é salutar. Se o destino nos fizesse encontrar um dos futuros Kravchenko que devem abundar na Rússia, por certo haveria muito pouca fraternidade: a degradação dos valores marxistas é inevitável na própria Rússia, os campos de concentração dissolvem a ilusão humanista, os fatos vividos expulsam os valores imaginados como a moeda ruim expulsa a boa. Mas quando um de nós fala com um comunista martinicano sobre problemas da Martinica, está incessantemente de acordo com ele. Um leitor do *Le Monde* escreveu ultimamente a esse jornal que todas as declarações sobre os campos de trabalho soviéticos podiam realmente ser verdadeiras, mas afinal ele era um operário sem recursos e sem moradia, e que sempre encontrava mais apoio junto dos comunistas do que dos outros. E *Le Monde* tratou de abrir imediatamente uma subscrição para que não se dissesse que ele era insensível à miséria. Infelizmente foi preciso tal carta para despertar essa filantropia. Passemos ao coletivo: é bem possível que o comunismo chinês siga a longo prazo a linha do comunismo russo e realize por fim uma sociedade hierarquizada com um novo tipo de exploração: ainda assim, de imediato, ele parece ser o único capaz de fazer a China sair do caos e da miséria pitoresca em que

o capitalismo estrangeiro a deixou. Seja qual for a natureza da sociedade atual soviética, a URSS encontra-se *grosso modo* situada, no equilíbrio das forças, ao lado daqueles que lutam contra as formas de exploração por nós conhecidas. A decadência do comunismo russo não faz com que a luta de classes seja um mito, que a "livre empresa" seja possível ou desejável, nem em geral que a crítica marxista seja caduca. Daí concluímos que devemos mostrar indulgência para com o comunismo, mas não podemos de modo algum pactuar com os seus adversários. A única crítica salutar é portanto aquela que visa, na URSS e fora da URSS, a exploração e a opressão, e qualquer política que *se define* contra a Rússia e localiza nela a crítica é uma absolvição dada ao mundo capitalista.

É por isso que sempre nos recusamos aqui a associar-nos a ela. Quantas vezes amigos americanos, depois de perguntarem o que pensávamos do comunismo, prosseguiram: "Mas então, por que não fica conosco?". Cumpriria saber a favor de quem e a favor de que eles são. Pois eles deitaram fora, com o stalinismo e o trotskismo, toda espécie de crítica marxista, toda espécie de humor radical. Os fatos de exploração pelo mundo só criam para eles problemas dispersos, que devem ser examinados e resolvidos um por um. Já não têm idéia política. Quanto aos Estados Unidos, eles dizem sem rir: "Não temos aqui luta de classes", esquecendo cinquenta anos ou mais de história americana. "Participe da prosperidade americana", foi esta afinal a expressão de um deles. Sentados, como que no chão do mundo, na prosperidade americana, que passou por muitos incidentes e está passando por outros, a julgar pelo declínio da política Marshall e pelos planos de reequilíbrio mundial, pedem-nos que façamos dela um absoluto. E quando lhes explicamos que estão sacrificando a esse fato incerto toda avaliação política e que, afinal de contas, o reconhecimento do homem pelo homem e a sociedade sem classes são, como princípios de uma política mundial, menos vagos do que a prosperidade americana, que a missão histórica do proletariado é afinal uma idéia mais precisa do que a missão histórica dos Estados Unidos, respondem-nos, como Sydney Hook em *Partisan Review*, que seria urgente enviar para cá alguns mentores intelectuais de seu calibre. "Já que está de acordo sobre a opressão na URSS e sobre o risco de uma expansão militar do comunismo, concordaria em dizer, propunha-nos um outro, que a URSS é o inimigo n.º 1?" — Não, é claro que não concordamos,

pois esta fórmula tem um corolário: por ora, não há inimigo fora da URSS; significa portanto que renunciamos a discutir o mundo não-soviético.

Quando a questão dos campos de trabalho soviéticos foi apresentada na ONU, a delegação soviética respondeu solicitando que se investigasse também o passivo do capitalismo: o desemprego, as condições de trabalho nas colônias, a condição dos negros americanos. O delegado do Reino Unido queixou-se do que ele chamava de um diversionismo. A nossa opinião é que não havia diversionismo. Uma sociedade é responsável por tudo quanto produz, e Marx fez bem em censurar ao pensamento liberal, como uma fraude contábil, os artifícios mediante os quais ele deixa fora do balanço o desemprego, o trabalho colonial, a desigualdade racial, imputados à natureza ou ao acaso. Entre cidadãos e no terreno dos direitos estritamente políticos — feita a dedução dos súditos das colônias, dos desempregados e dos assalariados mal pagos — estamos em plena liberdade... Censuramos bastante os comunistas por terem apagado de seu balanço os dez milhões de detidos nos campos para não usarmos o mesmo procedimento quando se trata de julgar o capitalismo. O delegado do Reino Unido aliás se traiu, como os pacientes de Freud confessam no mesmo momento em que negam: ao falar dos campos de trabalho russos, deixou escapar: "É o sistema colonial da URSS." Mas então seria preciso convir (com os matizes necessários) que as colônias são os campos de trabalho das democracias.

Para o que dissemos acima, há uma resposta e apenas uma (é curioso que ninguém não no-la tenha dado): a crítica de todas as opressões enfraquece as democracias, porquanto ela surte efeito aqui e não surte efeito nos Urais. Se é isso que se pensa, cumpre ver bem a consequência: a crítica social deve calar-se até o desaparecimento do sistema soviético, e, quando afinal os campos de concentração abrirem-se na Sibéria, teremos aqui uma geração sem formação política, alucinada pelo patriotismo ocidental e por anos de propaganda anticomunista. Quanto a nós, confiamos nos governos e nos estados-maiores para essa tarefa. Tudo indica que não lhes faltarão auxiliares. É mais urgente manter ao menos algumas ilhotas onde se ame e se pratique a liberdade de modo diferente do que contra os comunistas.



Não temos necessidade, no momento, de nos explicar longamente sobre a iniciativa de David Rousset, que deu ensejo a estas páginas. Era necessário publicar o *Código de trabalho forçado* soviético. Estávamos tão convencidos disso que nos dispúnhamos a imprimi-lo, quando Rousset, que obteve o documento de outras fontes, deu-lhe o uso que sabemos. Desaprovamos totalmente esse uso, e pensamos que, a partir dessa campanha, Rousset abandona a linha política que fora a sua e inicia uma propaganda em que não pretendemos de modo algum estar implicados pela lembrança que pôde ficar de nossa colaboração com ele, hoje definitivamente terminada.

“... para lutar com alguma chance de eficácia contra a exploração do homem, cumpre concentrar os golpes no sistema que a torna mais impiedosa, leva mais longe seus danos, fecha com mais rigor qualquer futuro de libertação. Não estamos falando da injustiça em geral, e sim dessa injustiça precisa chamada campo de concentração.”¹⁹ Rousset, conseqüentemente, declina qualquer devassa que se dirigisse simultaneamente à Rússia, à Espanha e à Grécia²⁰. Com mais forte razão não poderia incluir em seu protesto as formas de escravidão difusas ou disfarçadas: trabalho forçado nas colônias, guerras coloniais, condição dos negros americanos. Mas então, se não se trata de sublevar cada povo contra as opressões que este testemunha, ao mesmo tempo que contra a opressão na Rússia — se apenas são questionados os opressores da Sibéria e dos Urais (onde o *Figaro Littéraire*, mesmo sem cortina de ferro, só teria, acreditamos, pouca divulgação) —, esse procedimento apenas consegue deslocar, concentrar no sistema russo tudo quanto possa haver de revolta no mundo e realizar em toda parte a união das classes contra ele. Como a luta seria “mais eficaz” por se ter separado as injustiças que não são as do sistema soviético? Decerto porque ela congregará uma audiência que se esquivaria se fossem questionados os governos espanhol ou grego, a administração colonial da Inglaterra ou da França. Quem são então esses ouvintes tão delicados? Julgarão que são os povos, e parti-

19. *Figaro Littéraire*, 12 de novembro de 1949.

20. *Ibid.*, 19 de novembro de 1949.

cularmente o povo francês? Será que ele é tão favorável às guerras coloniais ou ao regime de Franco? Em suma, para quem escreve Rousset? Será, como ele diz, para os antigos deportados comunistas? Mas, ao afirmar que incrimina apenas a URSS, dá-lhes justamente a única desculpa que poderiam encontrar para esquivar-se. Logo, trata-se apenas de reunir um público que não é atormentado pelos campos de concentração ou pelas prisões enquanto forem apenas campos ou prisões soviéticos. A união sagrada contra o sistema russo solicita aqui todos aqueles que o detestam tanto pelas más razões como pelas boas, ela visará e atingirá através do sistema de trabalho forçado toda inspiração socialista. Em suma, Rousset adota o princípio do “inimigo nº 1” que há pouco discutimos: primeiro contra o sistema russo; depois, num regime que não fecha como ele o futuro, veremos. Porém, ou a ordem de urgência nada quer dizer, ou quer dizer que o inimigo nº 2 não é, por ora, um inimigo. A escolha de uma ordem de urgência é escolha de um público, escolha de um aliado, e por fim pacto com tudo o que não é soviético. Esse público, esse aliado, já não são os povos. Rousset deixou então de ser marxista, embora ainda preste ao marxismo, em seus artigos, uma homenagem a bem dizer discreta? Lenin dizia justamente que o verdadeiro revolucionário é reconhecido pelo fato de denunciar a exploração e a opressão no próprio país. Rousset explicou recentemente que o marxismo deve ser revisto, e tinha razão. Entretanto é preciso saber, quando se empreende uma revisão do marxismo, o que se aproveita dele e o que se deixa de lado. Senão caímos, como tantos intelectuais americanos, que deixaram tudo para trás, no nada político, e o nada é governamental. Sim ou não? Acredita ainda Rousset que a única força política cujo apoio devemos buscar é aquela que é por posição independente dos interesses nacionais, financeiros e econômicos, bem como das especulações de estado-maior — ou seja, o povo? E acredita ainda que esta força perde consciência de si mesma e se dissocia se lhe fazem assumir compromissos com a opressão colonial e social? Considerando a sua recente campanha, cumpre dizer: não. Mas então ele deve dizê-lo. Deve formular a sua nova posição. Esta só pode ser inadmissível. Mas ao menos deixará de ser equívoca²¹.

21. Rousset apresenta queixa na Justiça contra as injúrias das *Lettres Françaises*. No entanto ele sabe muito bem, pelo exemplo do processo Kravchenko, que tais debates tornam a unir os dois blocos. Será isto que ele quer?

É fácil responder que não há necessidade de tantos princípios para denunciar uma injustiça, e bastava a Rousset consultar a consciência ou suas lembranças de deportado para saber o que tinha de fazer. A experiência de campo de concentração, absoluto de horror, impõe, dirão, àquele que a viveu, olhar primeiro para o país que a prolonga. Mas não somos nós que pedimos que se esqueçam os deportados, é Rousset. Ao “concentrar seus golpes” no sistema soviético, ele faz pouco-caso dos detentos da Espanha, dos deportados da Grécia. Que a experiência dos campos, quando a vivemos, impeça para sempre a adesão ao sistema que mantém campos de concentração, está certo. Mas ela impede igualmente pactuar com seus adversários, se estes tiverem campos de concentração. A verdade é que mesmo a experiência de um absoluto como o horror dos campos não determina uma política. Os dias da vida não são os dias da morte. Quando uma pessoa volta à vida, bem ou mal, recomeça a raciocinar, escolhe as suas fidelidades, e, quanto àqueles que deixa, parece ficar fria, parece esquecer. Sempre esquecemos a morte quando vivemos. Daix esquece os detidos dos campos russos. Rousset esquece os deportados gregos que morrem neste momento nas ilhas, abastecidos quando apraz ao mar e ao governo. Que não invoquem, para justificar políticas de memória curta, a sua fidelidade de antigos deportados. Só seriam fiéis a si próprios procurando uma política que não os obrigue a escolher os seus deportados.

Janeiro de 1950

IV. Os papéis de Yalta

O marxismo não minimiza a ação dos homens. A infraestrutura da história, a produção são também uma rede de ações humanas, e o marxismo ensina que os homens fazem a sua história. Acrescenta somente que não fazem uma história qualquer: operam em situações que não escolheram e que não deixam à sua escolha senão um número limitado de soluções. Para um observador postado no fim do mundo, as escolhas possíveis se deixariam mesmo agrupar em duas séries, uma delas dirigindo-se à revolução pro-

letária, a outra ao caos. A história é feita de ações e de interações humanas, transformadas num drama anônimo pela lógica das situações. São, dizia Marx, “relações entre pessoas mediadas pelas coisas”, encarnadas em aparelhos em que amiúde a intenção do agente não é reconhecível. Os homens fazem a sua história, embora muitas vezes não saibam a história que fazem. Esta concepção dá margem a todas as causalidades, em particular àquela da diplomacia.

Se nos reportássemos não só aos preceitos de Marx e de Engels mas ao próprio trabalho de Marx, veríamos que ele não punha nenhum limite ao estudo imanente da diplomacia, nem à eficácia da ação diplomática. Passou longos dias no British Museum esquadrinhando manuscritos diplomáticos relativos à colaboração anglo-russa de Pedro, o Grande, até o fim do século XVIII, e dedicou-lhes um estudo detalhado²², no qual a história econômica e social desempenha apenas um papel apagado.

Como poderia ser diferente? O marxismo não quis ser um desses “pontos de vista”, uma dessas “concepções do mundo”, uma dessas “filosofias da história” que ordenam a realidade em torno de um princípio arbitrariamente escolhido — e sim a expressão da realidade, a formulação de um movimento da história que anima as idéias, a literatura, a moral, a filosofia, a política, ao mesmo tempo que as relações de produção. Como limitaria ele a sua investigação a um setor do real? Como não seria pluralista? Como não encontraria a mesma verdade em toda parte? Nada impede, em princípio, que se tenha acesso à história por várias entradas: todas elas conduzem ao mesmo entroncamento de estradas.

As “concepções pessoais” de Roosevelt, de Churchill e de Stalin em Yalta não são portanto um obstáculo para a filosofia marxista da história. É certo que elas expõem a uma luz crua a improvisação, a imprecisão, os preconceitos, os devaneios. Mesmo levando em conta as palavras de circunstância, as grandes astúcias, a fingida frivolidade das conversas à mesa, esses caprichos têm algo de shakespeariano quando pensamos que habitavam tão ilustres cérebros:

22. As *Revelações sobre a história diplomática do século XVIII*, que nunca foram traduzidas para o russo e acabam de sê-lo para o francês com o título *La Russie et l'Europe*.

— “O marechal Stalin fez observar que ele não acreditava que o Partido Trabalhista um dia conseguisse formar um governo na Inglaterra.”

— “Roosevelt declarou que seriam necessárias três gerações de educação e de treinamento antes que a China se tornasse um fator militar sério.”

— “Os ingleses pareciam acreditar que os americanos deveriam restabelecer a ordem na França, e depois entregar o controle político aos ingleses.”

— “O marechal Stalin disse que não compreendia por que (os comunistas e o Kuomintang) não se entendiam, uma vez que tinham de formar uma frente unida contra o Japão. Achava que Chang Kai-Chek devia assenhorear-se da direção. Lembrou, a esse respeito, que, alguns anos antes, a frente existira. Não compreendia por que não fora mantida.”

Se supomos — generosamente — que esses comentários sejam maquiavélicos, é preciso que haja confusão pelo menos no espírito do interlocutor que os leve a sério. Mas por que essa invasão da psicologia incomodaria um historiador marxista? As idéias confusas, as fantasias não são um império no império da história: fazem parte da dinâmica social, e é ela também que atua através de tais idéias. Não há fantasia, para um marxista, que não tenha um sentido, embora não seja o seu sentido manifesto.



Um marxismo filosófico, rigoroso, coerente, admite a pluralidade das causas na história, decifra a mesma dialética em todas, integra as “concepções pessoais” em vez de excluí-las. Mas, à medida que o vai fazendo, transforma-se numa outra filosofia, muito diferente do marxismo vulgar, e na qual Marx por certo não teria querido se reconhecer.

Mesmo que as “concepções”, as “ideologias” tenham, também elas, a sua lógica interna, que as incorpora na lógica geral da história — que Stalin, Roosevelt e Churchill frente a frente tenham pensado, falado e concluído como fizeram em Yalta, que tais amos-

tras de suas ideologias tenham sido produzidas, confrontadas e combinadas nesse compromisso —, trata-se de um acontecimento que, por mais compreensível que seja *posteriormente* na dinâmica da história geral, não se deduz dela, e faz o provável passar para o real. Se os homens não sabem a história que fazem, não fazem a sua história verdadeira. Se tudo conta em história, o desenvolvimento não é realmente necessário, já que é trazido tanto pelas contingências de um “psiquismo” como pela dinâmica social.

Podemos apenas dizer, como fazia Max Weber, que, se uma circunstância complementar viesse a faltar, o mesmo desfecho teria sido trazido por outras vias que a lógica da situação teria aberto, que esse desfecho tinha uma alta probabilidade. Com efeito, há casos na história em que o acontecimento “imminente” parece criar as condições de seu próprio desencadeamento. Mas como afirmar que seja sempre assim e que a história inteira seja um processo desse gênero, que regula a si mesmo de acordo com uma norma e retifica a sua mira como um canhão com radar?

Se tudo conta em história, já não se pode dizer, como dizem os marxistas, que *em última análise* a lógica histórica sempre encontra as suas vias, que apenas ela tem um papel *decisivo* e é a *verdade* da história. Os bolcheviques praticamente admitiram que as ocasiões não se encontram. Trotski escreve: “Ainda recentemente ouvimos exprimir-se a opinião de que, se não tivéssemos tomado o poder em outubro, nós o teríamos conseguido dois ou três meses mais tarde. Erro grosseiro! Se não tivéssemos tomado o poder em outubro, nunca nos teríamos apossado dele.”²³ Certo. Mas então não se deve dizer que a revolução é “inelutável”. É preciso escolher entre a revolução como ação e como verdade. O verdadeiro drama marxista está aí, mais do que entre as “superestruturas” e as “infra-estruturas”, ou entre os homens e as coisas.

Em seu período clássico, o bolchevismo tentava superá-lo, e salvar a ação do pragmatismo e do acaso, atendo-se à regra de Lenin de que a linha justa deve poder ser explicada aos proletários de todos os países e compreendida por eles.

É preciso ver, em *Minha vida*, o cuidado com que Trotski e Lenin, na véspera de Brest-Litovsk, pesam os inconvenientes que

23. TROTSKI, *Lénine*, pp. 77-78.

poderia haver, para a Revolução, em assinar a paz com o imperialismo alemão, se os proletários do Ocidente não compreendessem — o rigor com que Trotski, tendo proclamado o princípio da paz democrática, sem anexações, e o direito dos povos a dispor de si mesmos, recusa-se a disfarçar as anexações que os alemães lhe impõem.

A opinião dos proletários pelo mundo afora pareceu um motivo bastante grave a Lenin para que ele aceitasse aderir à solução de Trotski, que era de só assinar sob a coação de uma ofensiva alemã, e que, finalmente, custou várias províncias ao novo Estado soviético. Durante as negociações, como os franceses e os ingleses propusessem ajuda militar ao governo soviético contra a Alemanha, Lenin fez o Comitê Central aceitar a oferta com a frase: "Aceitar a ajuda dos salteadores do imperialismo francês contra os salteadores alemães."²⁴ Lutava-se portanto contra o equívoco.

Stalin não toma tantas precauções. "O marechal Stalin disse que estava pronto, de acordo com os Estados Unidos e a Grã-Bretanha, a proteger os direitos das pequenas potências, mas nunca consentiria em submeter um ato que fosse de qualquer uma das grandes potências ao juízo das pequenas potências." O estilo mudou, e Stalin não parece ter muita dificuldade em assumir o tom de seus interlocutores. Essa desenvoltura é que é nova. A dificuldade existia antes de Stalin, era mesmo bem mais sensível, porque a idéia revolucionária vivia. Ela é a cruz da política revolucionária.

Abril de 1955

V. O futuro da Revolução

Todos sentem que está se passando algo na história do comunismo. Não se tratará, numa grande escala, senão de um desses períodos de distensão que sempre se alternaram com os períodos de política dura? Talvez também estejamos no momento em que revolução e contra-revolução vão deixar de constituir alternativa, como constituem desde 1917, em que a política não mais se redu-

24. TROTSKY, *Ma vie*, ed. Rosmer, p. 398.

zir, como ocorre há dez anos, a escolher entre a URSS e o resto. A coexistência como simples fato nunca foi excluída pelo marxismo. Mas, quando ela se torna um princípio, não pode deixar intactos os dois regimes; faz-se necessário que a contradição deles cesse de ser um antagonismo, que cada qual admita a existência do outro e, nessa medida, uma espécie de pluralismo. Que se seja pluralista do lado burguês, isso não é preciso dizer. Simone de Beauvoir escreve energicamente: "A verdade é una, o erro é múltiplo, portanto compreende-se que a burguesia seja pluralista."²⁵ Se o comunismo se tornar pluralista, é porque já não se conceberá como a verdade una, total, final. Estaremos nesse ponto?

Que significa exatamente, na história da União Soviética, o acesso ao poder de Malenkov, e depois de Bulganin e de Jukov? Malenkov dizia — um tanto cedo demais, porém os seus sucessores retomaram a tese — que a bomba atômica ameaçava tanto a civilização socialista como a outra. Estará a revolução de agora em diante subordinada a essa prévia condição de existência de não correr o risco da guerra atômica? As técnicas atômicas, introduzindo no curso das coisas um fator maciço de destruição — e amanhã talvez de produção — incomensurável com aqueles levados em conta pela análise marxista, desclassificam os antagonismos que Marx descrevia e levam pela primeira vez a um pacifismo *de princípio*? Nada sabemos ao certo. Mas essas questões não são tão decisivas. Qualquer que tenha sido o peso do desaparecimento de Stalin, da chegada ao poder de uma outra geração, de outras forças sociais, e, afinal, do desenvolvimento na URSS e em outros países das técnicas atômicas, os homens novos deste tempo novo poderiam continuar a dizer, como disseram por alguns meses, que o socialismo é invulnerável à guerra atômica. Se já não o dizem e se estão decididos a coexistir com o perigo, é mister que tenham aprendido de alguma maneira a confrontar a revolução com adversários exteriores. Não é somente em alguns fatos sensacionais, é nos contatos do regime com o exterior e em sua evolução que devemos procurar a origem da nova política soviética.

Ora, a esse respeito não estamos totalmente desprovidos de informações. Circunstâncias universitárias fizeram-me conhecer um

25. *La pensée de droite aujourd'hui*, I, *Les Temps Modernes*, maio de 1955.

notável trabalho, ainda inédito, de Benno Sarel, sobre a história da Alemanha Oriental desde 1945²⁶. Pela fissura de Berlim-Leste, entramos na vida interior do sistema. É claro que os acontecimentos da Alemanha Oriental não explicam a nova política: seguiram-na e, por ora, antes a refrearam do que a desencadearam. Mas são um documento privilegiado do encontro entre o regime soviético e um país de antiga cultura política e operária. Esclarecem o problema das relações com o exterior que a nova política quer enfrentar, e assim apresentam talvez o significado dessa política na história da revolução russa.

I

Antes de passar aos fatos, perguntemo-nos em que se pode reconhecer o ponto onde se encontra uma revolução marxista. O essencial da política revolucionária está na relação entre o proletariado e o partido. O proletariado é a negação e a crítica viva do capitalismo. Mas a operação histórica de revolução não pode ser a expressão simples, direta, *imediate*, dos pensamentos ou das vontades do proletariado. Ele não se torna um fator histórico capaz de revolucionar a sociedade existente e de animar uma nova a não ser que o partido retifique, esclareça, desenvolva em luta política a sua luta "espontânea", transporte-a para o nível do todo social com o qual se deve medir. O proletariado, que não tem bens, não tem interesses, quase nenhum traço positivo, está por isso mesmo preparado para um papel universal: é como que natural que ele não seja uma seita, uma facção, e que recomece pela base a criação da sociedade. Ele é *em si* revolução. Mas de início não sabe e não conhece os meios, nem os caminhos, nem os episódios, nem as instituições através das quais se expressará o que Marx chamava de "o segredo da sua existência". É o partido que transforma sua revolta em ação positiva e a longo prazo. Em termos filosóficos: o partido supera a revolta do proletariado, realiza-a destruindo

26. *Classe ouvrière et nouveaux rapports de production dans les entreprises propriété du peuple de la République démocratique allemande (d'après des sources officielles)*. O autor autoriza-me amavelmente a basear-me nas análises e nos fatos que ele reuniu — reservando-se, claro, a interpretação de conjunto que pretende dar-lhe.

do-a como revolta imediata, é a negação dessa negação, ou ainda: é a sua mediação, faz com que a classe que nega se torne uma classe que funda, e, finalmente, uma sociedade sem classes. Essa linguagem filosófica está longe de ser supérflua: é como que a fórmula algébrica da revolução, proporciona-lhe com rigor o contorno abstrato, e traduz-se na prática da maneira mais precisa. Haverá revolução se o partido educar o proletariado enquanto o proletariado animar o partido. Um aparelho autoritário em que o proletariado não vivesse, um partido dócil a cada movimento do proletariado estão igualmente excluídos.

A ação revolucionária repousa nestes dois princípios: *o partido tem sempre razão* em última instância, e em última análise *nunca se tem razão contra o proletariado*. Para observar esses dois princípios *ao mesmo tempo*, é preciso que ela seja uma relação de troca entre o partido e o proletariado, é preciso um partido que aceite a crítica dos proletários enquanto esta não se constituir em segundo poder, camarilha ou facções — e um proletariado que critique o partido, mas lealmente, fraternalmente, como a sua própria expressão política, não como a um outro e a um rival; numa palavra, impõe-se uma crítica que seja crítica de si mesma ou autocrítica. Pode-se compreender o estado de uma revolução, em que ponto de sua história está, para onde vai, examinando o que está ocorrendo com a *mediação* cuja fórmula acabamos de lembrar. É aqui que os fatos reunidos por B. Sarel são preciosos. Deixam fora de dúvida que a sociedade da Alemanha Oriental está longe de ser homogênea e as relações de produção harmoniosas. Mesmo nas empresas "propriedade do povo", diferentes posições na produção bastam para criar uma divisão interna, tensões, alianças e reviravoltas de alianças. Há aí toda uma história oficiosa do regime com relação à qual o partido parece antes uma instância de controle exterior. Essas constatações são novas apenas para quem faz uma idéia inteiramente teórica da revolução e da democracia popular. Mas, por falta de informações suficientes, estamos quase todos nessa situação, e o primeiro mérito de um trabalho como o de B. Sarel é colocar as questões como elas se apresentam no local.

1. Os diretores

Há em primeiro lugar uma relativa autonomia dos diretores de empresa. Ao mesmo tempo que se afirmava o princípio da co-

gestão operária, era especificado que a nova administração “na medida em que representa o povo... tem a tarefa de estabelecer planos”²⁷. A iniciativa operária só podia consistir em encontrar os melhores meios de secundar os projetos da direção. “Temos enfim de nos habituar, escreve com impaciência a *Neues Deutschland* de 11-3-1950, à idéia de que a responsabilidade das normas de produção compete à direção... A tarefa dos sindicatos é armar os operários de uma nova consciência, de uma boa qualificação profissional.” Ora, apenas uma pequena proporção dos novos diretores é de antigos operários. Segundo os números apresentados por Ulbricht em 1947²⁸, contam-se entre eles, para o conjunto da zona, 21,7% de operários, 30,7% de empregados, 17,8% de engenheiros, 23,6% de comerciantes e 6,2% de antigos diretores. A partir de 1951-1952 o acesso dos operários à direção das empresas foi ainda mais lento.

O diretor é inscrito no partido. Acontece entretanto que “a direção falseia os balanços, esconde seus lucros, exige mais matérias-primas do que necessita... Tem o seu próprio plano de investimento”²⁹ — tanto é que um decreto de julho de 1949 instituirá nas empresas de propriedade do povo um chefe-contador que controlará a direção da empresa, e que depois de junho de 1953 será inserida nos estatutos do partido a preponderância do comitê de empresa do partido sobre a direção.

A relativa autonomia dos diretores por vezes intervém em benefício dos operários contra o partido. Na conferência das fábricas nacionalizadas de Brandemburgo realizada em 12-8-1949, os diretores opõem-se à elevação das normas proposta pelos ativistas. Outras vezes, a linha divisória estabelece-se entre os operários e a direção.

“No grupo de empresa encontram-se sempre ‘senhores’ da direção da empresa, da direção distrital ou de algum outro lugar discutindo entre si; aqueles que não estão habituados a tomar a palavra não podem participar da discussão... Às vezes companheiros

27. *Neuaufbau der deutschen Wirtschaft*, Berlim, 1946, p. 10.

28. Protocolos do 2º Parteitag, Berlim, 1947, p. 321.

29. Benno Sarel, trabalho citado, pp. 66 e 67, reporta-se a *Volksbetrieb*, janeiro de 1949, julho de 1950, *Taegliche Rundschau*, 31-3-1949, 25-2-1950, etc.

dirigentes são considerados pelos próprios companheiros como uma espécie de autoridade superior com quem não se pode conviver com confiança e abertamente. Pensam no provérbio: Não vás à casa de teu príncipe sem ser chamado.”³⁰

A distância social é ressaltada pela diferença do salário, que pode chegar, para um diretor importante, a quinze mil marcos por mês.

2. Os técnicos

O antagonismo entre os operários e os técnicos agrava-se a partir dos anos 1951-1952, isto é, a partir do começo da planificação. Junta-se ao antagonismo entre os operários e a direção da empresa, pois os *velhos técnicos*, de início reticentes, aderiram em geral ao regime pela planificação. Em 25 de abril de 1951, o Comitê Central prescrevia o estabelecimento de contratos individuais para a *intelligentsia* técnica e declarava guerra ao igualitarismo³¹. Em dezembro de 1951, o secretariado confederativo solicitava para a *intelligentsia* restaurantes e clubes *corretos*³². Foi por volta desse momento que o termo *intelligenzler* estendeu-se a todos os dirigentes de fábrica. Alguns operários dizem: “Caminhamos para a formação de uma classe de *intelligenzler* e de ativistas.”³³ Um operário de uma fábrica de Stralsund fala de uma *ditadura da intelligentsia*³⁴. No Natal de 1951, quatro membros do partido, operários nos estaleiros navais de Warnemünde, sabotam a festa reservada aos *intelligenzler* da empresa cortando o cabo elétrico que alimentava a sala do baile³⁵. Um operário de uma assembléia sindical de empresa diz: “Querem que estabeleçamos relações de camaradagem com a *intelligentsia*. Por que então nos separar na hora das refeições?”³⁶ Esses comentários e esses pequenos fatos não são apresentados co-

30. *Neues Deutschland*, 13-8-1949.

31. *Dokumente des SED.*, t. III, p. 479.

32. *Neues Deutschland*, 22-12-1951.

33. *Ibid.*, 4-6-1952.

34. *Ibid.*, 31-7-1952.

35. *Ibid.*, 4-5-1952.

36. *Ibid.*

mo a verdade sobre a Alemanha Oriental. Mas o fato de aparecerem na imprensa oficial basta para mostrar que não são impensáveis.

3. A elite operária

Já em 1949 um ativista ganha nas minas ou na metalurgia mil marcos por mês, seis vezes mais do que companheiros menos pagos. A considerável participação das mulheres e dos jovens operários no movimento ativista³⁷ e a oposição *acirrada*³⁸ que fazem os trabalhadores adultos — nas estradas de ferro, por exemplo — ao emprego de mulheres parecem demonstrar claramente que o ativismo inicialmente só obtém êxito nos elementos menos maduros da classe operária. A revista do partido, *Neuer Weg*, de dezembro de 1950, descreve uma fiação da Turíngia onde há apenas vinte e duas mulheres para cento e oitenta membros do partido, mas onde, em compensação, as operárias constituem a maioria dos ativistas³⁹.

Mesmo não levando em conta as vantagens concedidas aos *stakhanovistas**, a diferenciação dos salários acentuou-se desde o início da planificação⁴⁰. “Em 1950, os salários-hora dos operários escalonam-se desde o máximo de 1,95 marco nas minas de hulha até o mínimo de 0,95 marco na indústria de brinquedos.”⁴¹

No mesmo ramo, as diferenças entre as categorias I e VIII situam-se em cerca de 100%.

Essa escala de salários, fixada por via administrativa, significa que a planificação atrai para si uma elite operária e recruta, por assim dizer, o seu proletariado. É também o sentido do movimento de competição que se desenvolve no mesmo momento. Alexander Stark escreve, em agosto de 1949: “As competições foram ordenadas de cima... Pouco se discutiu nas empresas sobre o significado

37. Informationsmaterial für Gewerkschaftsfunktionäre, agosto de 1949, Berlim FDGB.

38. Neues Deutschland, 20-1-1950.

39. B. Sarel, trabalho citado, p. 80.

40. O leque de salários se fechará depois de 1953.

41. B. Sarel, p. 109. A desigualdade entre os diferentes ramos da indústria é um meio de orientar a mão-de-obra para os setores essenciais.

da competição. Entre os nossos responsáveis, foram muitos os que tiveram medo de discutir com os operários. Era muito mais cômodo para eles, para a direção sindical da empresa, concluir com uma outra direção sindical uma pretensa competição, ao invés de mobilizar seus colegas e desenvolver assim um verdadeiro movimento de competição.”⁴²

Em março de 1950, H. Warnke diz: “... Devemos vencer a incontestável estagnação do movimento de competição... As competições entre empresas só podem ser uma conclusão, quando, na base, nas oficinas, existe um movimento de massa realmente sério para a competição no próprio seio da empresa (Gritos: muito justo!).”⁴³

Na conferência sindical de 1950, o reitor da escola central sindical, Duncker, homem de setenta e oito anos, “fez uma intervenção lembrando a seriedade, a riqueza ideológica do antigo movimento operário alemão: ‘... É importante para nós, disse ele, que se trate antes de mais nada de uma competição nova, distinta da ‘concorrência’ de um tempo ultrapassado — que, infelizmente, não está ultrapassado... Parece que a partir de um espírito de competição de vista curta, de um espírito de competição individualista, pode desenvolver-se um egoísmo que, depois, como egoísmo de empresa, leva a esconder como segredo de empresa... os métodos de produção.’”⁴⁴ Esta intervenção não foi seguida por nenhuma resposta.

É a propósito do estabelecimento das normas que fica evidente a resistência operária à planificação vinda de cima, e o papel de proletariado sob medida desempenhado pelos ativistas. Ao mesmo tempo que se desenvolve um movimento para o auto-estabelecimento das normas e que os ativistas decidem elevar por si mesmos as suas normas todas as vezes que isto for possível (o que lhes valerá muitas vezes os qualificativos de *furadores de normas*, *estraga-salários* e *pelegos*), criou-se um centro das normas tecnicamente fundadas, destinado a formar cronometradores. O auto-estabelecimento das normas ocasionava abusos, pois os operários as fixavam muito baixas, e

42. Berliner Beschlüsse, p. 21.

43. Berliner Beschlüsse, p. 8.

44. Ibid., p. 75.

atribuíam-se assim prêmios por aumento de produção quando esta era medíocre, procedimento conhecido pelo nome de *Normenschaukelei*. Ora, os cronometradores haviam operado na Alemanha sob Hitler; freqüentemente eram os mesmos homens que reapareciam na oficina, e a racionalização era conduzida segundo os mesmos princípios, no entanto abandonados pelo próprio taylorismo: “A medida dos ‘tempos elementares’ de cada um dos gestos de um ciclo de movimentos, que torna o trabalho estereotipado e destrói a relação viva e individual que se deve estabelecer entre o homem e a máquina.”⁴⁵ É verdade que, até 1951, a determinação “técnica”, “objetiva” ou “científica” das normas é apresentada apenas como um argumento, da mesma maneira que o exemplo dos ativistas. Os operários eram convidados a aprovar as normas em reunião sindical. Mas a reunião “era presidida pelo representante de um comitê superior... Os operários que não tinham o hábito de falar em público manifestavam-se somente do lugar em que estavam... Na hora do voto, o presidente pedia primeiro os votos contrários por mãos levantadas”⁴⁶. O estabelecimento das normas se tornava questão *ideológica*⁴⁷ ou política. Em 1951, a elevação autoritária por cronometragem sucede o auto-estabelecimento. Em 1952, voltar-se-á à elevação voluntária. Sabe-se que a revolta de junho de 1953 ocorreu quando o poder quis aplicar de maneira autoritária novas normas aos operários da construção civil da Stalinallee. Quer se recorra ao argumento “subjetivo” da lealdade política, quer à coação “objetiva” da cronometragem, ambas as soluções não se guiam pelas exigências do trabalho operário, e nos dois casos fica manifesto que o proletariado se esquivava.

4. O proletariado e suas organizações

Dada essa separação social, essas tensões, podemos presumir que o proletariado não seja o animador do aparelho político e sindical, que seja antes o palco de uma luta social. B. Sarel mostra, com

45. B. Sarel, pp. 121-122.

46. B. Sarel, p. 124.

47. *Neues Deutschland*, 8-6-1949.

efeito, como os líderes sindicais da base (às vezes mesmo os do partido) refreiam a campanha para a elevação das normas. Há “alguns grupos de empresa do partido que negociam normas tão baixas quanto possível”⁴⁸. Um líder sindical declara: “Sou contra o stakhanovismo. Nós operários sabemos que também o capitalismo nos dava a oportunidade de elevar a produtividade do trabalho, mas em seguida nos encostava na parede com a elevação das normas.”⁴⁹

Ao transformar as equipes de trabalho em brigadas, o poder tenta ligar mais estreitamente a classe operária à produção e ao plano. Mas o brigadista, por sua vez (nomeado pela direção com a aprovação de seus companheiros), transmite da mesma forma tanto a pressão operária junto à direção quanto a “pressão de cima” junto aos operários. Em 1951, as *convenções coletivas de empresa*, destinadas a aumentar a produtividade, são submetidas à discussão das brigadas e dos sindicatos. As discussões são intermináveis: “Em 14 de outubro”, escreve B. Sarel, “o jornal central do partido publica, em duas páginas, um artigo de autocritica sobre a questão das convenções de empresa. O artigo aponta os responsáveis imediatos pela tensão que reina nas fábricas: os dirigentes sindicais. Depois de terem imposto de maneira ditatorial as convenções, constata o autor do artigo, esses dirigentes agora têm medo de se apresentar perante os operários. Quando aparecem, ‘rastejam como orfãos tímidos, prestando atenção para não quebrar nada’.”⁵⁰

Será que os sindicatos são o bode expiatório, e que a crise acabará à custa deles? Não. Num segundo episódio são os sindicatos que criticam o partido. “O Conselho Confederativo Sindical publica por sua vez (em 26-10-1951) um comunicado em que assume sua cota de responsabilidade, mas contra-ataca provando que, numa série de fábricas, os dirigentes do partido se comportaram também de maneira autoritária ou divisionista apoiando a resistência às convenções, até mesmo dirigindo-a.”⁵¹ “Em Leuna, em Zeitz, em Karl Marx Babelsberg e noutros lugares... houve membros do

48. *Neuer Weg*, julho-setembro de 1949.

49. *Taegliche Rundschau*, 3-6-1949.

50. *Neues Deutschland*, 14 de outubro de 1951.

51. B. Sarel, p. 158.

partido que, no decorrer da discussão, coletaram assinaturas contra a convenção e a favor da retirada da direção sindical de empresa. Na Mannesman, em Leipzig, o secretário do partido ergue-se contra a convenção coletiva do ramo. E infelizmente não se trata de casos isolados... Muitos dos membros dos comitês sindicais de empresa eleitos no ano anterior já não estavam nas funções (no momento da conclusão da convenção). Havia sido demitidos das suas funções pela direção do grupo de empresa do partido... e substituídos por outros companheiros sem a realização de nenhuma eleição... Esses membros não-eleitos das direções sindicais de empresa se mostraram totalmente incapazes de convencer os operários... Têm medo de se apresentar diante do pessoal, que lhes poderia perguntar de onde vieram. Foram particularmente essas direções sindicais de empresa que se empenharam em impor, mediante meios burocráticos, as convenções..."⁵²

A polêmica termina com um comunicado do órgão político reprimendo os sindicatos sem anunciar expurgo. Uma parte dos sindicalistas dos escalões superiores é apenas enviada, igualmente como sindicalistas, para junto dos comitês de oficina. Essas acusações cruzadas, que atingem todo o mundo, inocentam um pouco cada um. Entretanto não se deve supor que elas resultem de um plano deliberado, e não convém acreditar que haja aqui apenas uma paródia de polêmica. Não. Numa sociedade ao mesmo tempo autoritária e popular, as tensões não são factícias, mas, também espontaneamente, assumem a linguagem "responsável" da autocritica ou da correção fraterna. As instâncias opostas são solidárias na culpa e na inocência, já que ambas tinham de fazer passar para as massas o movimento vindo de cima, e não o conseguiram.

II

Estes poucos fatos possibilitam entrever a natureza do regime e o estado atual da revolução. Das contradições, das tensões que se constata numa sociedade como a da Alemanha Oriental, a po-

52. *Neues Deutschland*, 26-10-1951.

lêmica anticomunista — e também alguns marxistas — conclui que o sistema é uma nova exploração do proletariado. Em nossa opinião — e B. Sarel parece concordar conosco —, nem em suas intenções e "subjetivamente", nem em seus resultados previsíveis e "objetivamente", o sistema pode ser definido como retiradas do trabalho de todos em proveito de alguns. As retiradas existem, porém, se obtiverem um desenvolvimento da produção, esta produção aumentada será distribuída, se não de maneira igualitária, pelo menos em benefício do proletariado, porquanto não há possibilidade de acumulação de uma potência social privada. Com a supressão da propriedade dos instrumentos de produção, conserva-se o princípio popular do regime: é sempre para o proletariado que o partido apela. É excepcional que use de coação pura. Mesmo quando ele intervém arbitrariamente contra as instâncias sindicais, é, por fim, para voltar à eleição. Tudo o que faz para enganar o proletariado redundando em meios para o proletariado fazer pressão sobre ele. Todas as informações que B. Sarel reuniu são tiradas da imprensa e das publicações oficiais. Como diz ele profundamente, o regime comporta um *liberalismo "sui generis"*⁵³. No mesmo momento em que o movimento ativista, o movimento de competição, o trabalho por empreitada separam das massas esse proletariado à sua imagem que o regime suscita, este ocupa-se dos sem-partido. Em 1949, a porcentagem dos operários admitidos em colônias de férias fora apenas de 29%. É de 51% em 1951. Cem mil pessoas em 1948, trezentas e setenta e cinco mil em 1951, quinhentas mil em 1952 desfrutam as colônias de férias⁵⁴. Combate-se expressamente a *tendência a pôr sob tutela a massa dos sem-partido*⁵⁵. Logo, é porque essa tendência existe. Mas é também porque não pode existir oficialmente.

O sistema está dilacerado entre esses dois princípios (o partido sempre tem razão e: não se pode ter razão contra o proletariado) porque a troca entre o partido e o proletariado, a mediação revolucionária, não funcionaram. É a forma social que aparece quando a revolução não "pega". O partido afirma-se tanto mais

53. B. Sarel, p. 71.

54. *Ibid.*, p. 155.

55. *Neues Deutschland*, 25-3-1950.

imperiosamente idêntico ao proletariado quanto mais o proletariado se recusa a reconhecê-lo. Quase poderíamos dizer que seu poder e seus privilégios são a forma assumida pela revolução proletária quando é contestada pelo proletariado, não sendo portanto, mesmo então, de direito divino. O regime não tem essência única, está por inteiro no vaivém entre os seus dois princípios. Ora pretende-se impor uma disciplina por todos os meios, ora retorna-se à consulta e à discussão. O regime racharia se fosse até o fim de uma das duas tendências. O ziguezague ou o movimento em espiral são a sua lei. Não há outro meio de perdurar. Não basta dizer que sua política é contraditória: na verdade, nem sequer há contradição entre as fases de distensão e as fases de tensão. Quando as bocas se abrem, quando se passa para a autocrítica, essa "liberalização" consolida novamente a unidade do proletariado e do partido, reintegra o proletariado, enquadra-o, prepara-o para um novo período de política "dura". Inversamente, o expurgo é raramente repressão pura: afasta os representantes de certas resistências, mas leva em conta as resistências que representam, retoma-se mesmo com frequência a política deles. Equívoco essencial, em que a liberdade é proveitosa para a autoridade, em que a repressão autentifica as resistências que reprime, em que a crítica é adesão, a condenação justificação, em que tudo se exprime, mas toda expressão é indireta, invertida, tácita, em que a verdade assume um ar de falsidade, porque sempre sentimos atrás dela a *outra verdade* iminente, em que as próprias mentiras evocam o que o regime deveria ser, gostaria de ser...

A *Neues Deutschland* escreve em 1950 e 1951: "O que o partido diz é verdade", depois: "O partido tem sempre razão", e enfim: "Apenas o que o partido diz é verdade."⁵⁶ Em 21 de junho de 1953, um dia depois da revolta, o Comitê Central do partido adota uma resolução que diz: "Quando massas de operários não compreendem o partido, não são elas as culpadas, e sim o partido."⁵⁷ E Grotewohl declara no dia seguinte diante dos operários da fábrica Karl Liebknecht: "O partido nunca usufrui o amor, a afeição total das grandes massas de trabalhadores. Nós mesmos é que so-

56. *Neues Deutschland*, 17-3-1950, B. Sarel, pp. 143-144.

57. *Ibid.*, 23-6-1953.

mos culpados disso... O partido tem o dever de pôr radicalmente fim a esses erros, a essas tentativas de dominar as massas... e de considerá-las subordinadas."⁵⁸ O operário Bremse, da Siemens-Plania, declara a Rudolf Herrnstadt, membro do Comitê Central e redator-chefe da *Neues Deutschland*: "Estou orgulhoso pelo dia 17 de junho. Em 17 de junho os operários mostraram que são uma força, que têm uma vontade."⁵⁹ Mas não é tudo: em 24 de julho, Herrnstadt é excluído do Comitê Central, e Grotewohl pede que se ponha fim ao "espírito de penitência" no partido. Como diz *Huis Clos*, "continua-se"... Que se pode censurar ao partido? Que se poderia querer que fizesse? Todas as tendências estão representadas nele, as dificuldades exprimem-se nele. "... Entre partido e classe, diz Ulbricht, quase não existe diferença, quase não há fronteira. Todos os argumentos que circulam entre os operários e os trabalhadores podem ser ouvidos nas reuniões dos membros ou dos responsáveis pelo partido... Ele sente as mesmas hesitações que a classe operária ou os trabalhadores."⁶⁰ O partido discute honestamente e decide-se pelo melhor. Que esperam os trabalhadores para se reconhecerem nele? Esperam sinais: que o aumento da produção não seja obtido pelo taylorismo, pela concorrência, por um excesso de fadiga, que a *propriedade do povo* se manifeste nos modos de trabalho. Em todo caso é mais fácil para o partido julgar-se o proletariado do que para o proletariado hipostasiar-se no partido. Por certo, o regime é irrefutável: pode-se sempre dizer que os antagonismos e a secessão dos operários adultos são provisórios, que uma nova geração (formada por ele) se reconhecerá no sistema. Pode-se dizer isso sobretudo se se vive no futuro, como os dirigentes. Se não se conta senão com o próprio presente, como os outros, pode-se sempre responder que um proletariado à imagem do regime será uma minoria, já que por definição as *vantagens* que lhe são conferidas o distinguem, e que o trabalho das mulheres e dos jovens é um expediente clássico das sociedades de exploração. O regime só é irrefutável porque é também indemonstrável. A mediação do

58. Rádio de Berlim-Leste, 23-6-1953. A imprensa, indica B. Sarel, publicou apenas resumos dos discursos de Grotewohl (p. 182).

59. *Neues Deutschland*, 26-6-1953.

60. *Ibid.*, 22-8-1948.

proletariado e do partido só se realiza no pensamento dos dirigentes, na fé dos jovens e no arrivismo da elite. Um diretor de empresa exclama: "Colegas, a fiação é agora propriedade do povo... Agora o trabalho de vocês serve ao povo... Deve ser uma honra para vocês servir à pátria alemã com seu trabalho!" O autor acrescenta: "Explodiram risos. Palavras realmente patrióticas eram estranhas à maioria dos operários, sobretudo aos homens."⁶¹ É que não lhes mostram as suas necessidades e as suas vontades traduzidas em instituições visíveis. É que lhes pedem que acreditem que a empresa pertence a eles, por definição nominal, uma vez que já não pertence a ninguém — que não restam vestígios de concorrência na competição, vestígios de taylorismo nas *normas tecnicamente fundadas*. Em vez da mediação, propõem-lhes a transubstanciação...

Portanto não é mais justo falar de um regime "proletário" do que de um regime de "exploração". Aqueles que fazem o regime e nele projetam um futuro podem de boa-fé pensar em socialismo. Aqueles que o suportam sem o fazer, e portanto não têm os mesmos motivos para dar-lhe uma adesão absoluta e abstrata, não vêem surgir, a não ser na ideologia, uma civilização proletária. Sauvy escreveu várias vezes que não há apreciação econômica do comunismo e de seu rendimento, porque, onde ele "pega", conta com a devoção ilimitada, com o aumento do esforço, com o progresso da produção mesmo sem progressos técnicos (a imprensa da Alemanha Oriental sustentou esta tese), e por conseguinte não se pode atribuir os progressos da produção às relações de produção que ele estabelece: elas provêm do heroísmo. O sistema não é propriamente julgado, querem-no ou não o querem, ele é, no que tem de melhor, a vontade de fazer com que seja obrigatória uma mediação que não se efetuou. Nisso é certamente uma novidade. Mas não a revolução cuja teoria o marxismo fazia, a produção liberta de seus antagonismos pela supressão das relações capitalistas de produção. Não há dúvida de que o sistema assegura um desenvolvimento rápido dos países novos. O rendimento cai quando, como na Alemanha, o sistema se depara com um proletariado antigo, que faz comparações, pede provas e não se identifica de imediato com a empresa, porque conheceu outras. B. Sarel extrai de *The Times*

61. *Helden der Arbeit*, Berlim, edições Kultur und Fortschritt, 1951, p. 63.

Review of Industry uma tabela da produção industrial na Tchecoslováquia, Polônia e Alemanha Oriental, estabelecida segundo dados oficiais. Nela vemos claramente que o sistema é mais conveniente para os países subdesenvolvidos⁶². A experiência da URSS fora de suas fronteiras não lhe teria ensinado que é mister saber deter-se, e levar em conta a influência do diabo?

III

A distensão praticada hoje pela URSS não é um desses episódios equívocos que preparam uma retomada do poder. Uma distensão que dá razão a Tito dificilmente poderia trazer de novo o partido iugoslavo à disciplina. É um fato novo, e considerável, que Malenkov, reprovado acerca da questão da guerra atômica, não tenha sido eliminado. Pode-se então ir adiante do partido rumo à verdade sem ser um perigo para o regime? Pode-se então ser diferente sem ser inimigo? Alguma coisa deixou de funcionar na combinação de repressão e de autocrítica que descrevemos. Claro que a descompressão é progressiva, também ela tem suas pausas, seus sobressaltos, seus equívocos, mas desta vez parece irreversível. Além do mais, as distensões táticas concerniam aos trabalhadores socialistas ou cristãos. Até agora nunca se tratou de distensão para com o capitalismo. Pela primeira vez, o sistema revolucionário admite que não cobre toda a história. É possível que saindo de suas fronteiras, e especialmente na Alemanha, ele tenha aprendido a levar em conta outras coisas. É este, em todo o caso, o sentido assumido pela nova política à luz do episódio alemão.

Quais seriam então as perspectivas? B. Sarel indica muito sobriamente uma linha de futuro, e o faz à maneira marxista. O proletariado se faz presente, aprendendo e crescendo através de todas

62. É esta a tabela (em milhares de dólares, preço de 1938):

	1938	1947	1948	1949
Polônia.....	711	739	946	1.180
Tchecoslováquia...	875	761	893	964
Alemanha Oriental...	2.162	1.020	1.280	1.500

as suas experiências. Voltando contra o poder as tentativas que este faz para captá-lo, o proletariado, apesar das aparências, aproxima-se da gestão. Através de decepções e de frustrações, forma-se para desempenhar realmente o papel de classe dirigente, seja graças a um novo surto revolucionário, seja talvez até mediante o jogo da dinâmica interna do sistema. B. Sarel continua a pensar que, uma vez suprimida a propriedade privada, o futuro proletário está na ordem do dia. Encontra-se encoberto por privilégios, por contradições, mas está presente na luta social que o proletariado prossegue...

Isso é deixar inexplicada — ou é explicar por causas muito gerais e muito vagas, tais como “os interesses” ou “os erros” da burocracia — a existência das contradições que o próprio autor tão bem descreveu. Se a revolução proletária na Rússia não pôde passar para a planificação e organizar uma produção senão abrindo um espaço para uma “camada dirigente”, talvez seja também porque a planificação vinda de baixo, a “ditadura propulsada por baixo”, enfim, a sociedade proletária em que proletariado e partido formam um todo é fantasia, porque não há mediação pela ditadura, ditadura mediadora, criação histórica autoritária. Depois de haver tão bem descrito o que distingue uma democracia popular de uma revolução proletária, como não se perguntar por que a revolução proletária acaba em democracias populares? Como colocar a revolução proletária no futuro delas, quando ela está no passado? É mais provável que as democracias populares, e a própria URSS, procurem harmonizar suas relações de produção, não por um novo esforço revolucionário, mas justamente pela distensão, por satisfações dadas ao consumo e por alguma modalidade nova e prudente de “democracia formal”, por algum apelo às mistificações da ideologia...

O que podemos avaliar mais seriamente é a incidência da distensão nos países não-comunistas. Por ora, a política dos partidos comunistas ocidentais, aliás entorpecida, parece dominada pelas exigências da distensão internacional. Na França, prossegue-se a oposição verbal ao governo vigente, mas o partido marroquino vai propor um plano de pacificação ao residente francês, e a CGT junta seus esforços aos do governo para restabelecer a calma em Saint-Nazaire. Os partidos comunistas ocidentais não poderão por muito tempo, sob pena de crise interna, sacrificar tudo à disten-

são internacional. Decerto serão levados a definir uma política própria se a própria URSS não ceder aos seus desejos, devolvendo-lhes solenemente a independência. O estudo de Vlahovitch publicado em Belgrado, que propõe a dissolução definitiva do Kominform e a criação de uma nova internacional sem laços de disciplina, dificilmente pode ser atribuído aos soviéticos. Mas os compromete pelo menos um pouco, após a visita dos ministros soviéticos a Belgrado.

Se isso fosse algo mais do que um devaneio, a nova política soviética não seria um capítulo da história da revolução proletária, seria a decisão de limitar a “ditadura do proletariado” à área geográfica onde já existe, seria o reconhecimento de outras formas de luta social para o resto do mundo, o convite para defini-las ou inventá-las sem copiar o modelo das democracias populares. Ver-se-ia então que a esquerda não é uma palavra oca, como dizem em coro pensadores revolucionários e contra-revolucionários. O que engloba a vida dos países revolucionários não é a força civilizadora de uma classe, é a vontade crispada de uma “elite”. Para transformar em uma civilização as necessidades, o sofrimento e a exploração dos proletários, é preciso contar, mais do que com uma ditadura estabelecida em nome deles, com suas reivindicações devolvidas à sua virulência imediata, e com o fato de elas exigirem novas técnicas de que os homens estão prestes a assenhorear-se.

Agosto de 1955

VI. Sobre a desestalinização

A palavra da moda é desestalinização.
Marcel Servin (*L'Humanité*, 12-11-56)

Não deveríamos, mesmo que isso dependesse de nós, responder ao apelo dos intelectuais húngaros pela guerra. Mas lhes devemos muito mais do que um “sim”, do que uma assinatura e a compaixão de um momento. Os intelectuais não existem para formar um bloco, existem para, se puderem, fazer a luz. A homenagem que devemos aos húngaros é compreender e explicar alto e bom som o seu sacrifício, para que este não seja em vão.

Assim, comunistas disciplinados — disciplinados até as mais penosas autocríticas e as piores invectivas, penso por exemplo em

Lukács — confiaram em Nagy, que deveria, aceitando a proximidade dos anticomunistas, levar o caso ao tribunal “burguês” da ONU, consentir em eleições livres, denunciar o pacto de Varsóvia. Aqueles que seguiram Nagy renegaram solenemente o princípio que estabelece que nunca se recorra ao exterior nas lutas entre comunistas. Isto quer dizer que não há mais solidariedade proletária e literalmente não há mais comunismo quando um poder “comunista” fica com todo o seu proletariado contra si e o esmaga pelos meios militares. O recurso à ONU é a resposta justa, correta, à intervenção militar: tanto esta quanto aquele assinalam uma crise do comunismo que vai até o âmago do sistema. Esses comunistas húngaros não arriscaram a honra política e a vida por um mal-entendido ou numa cilada. Não eram cabeças-de-vento ou azarados. Não teremos o direito moral de saudá-los se ficarmos em silêncio diante da decisão deles, que ratificava o fim do pacto comunista, destruído pela intervenção militar.

Ora, nos protestos “de esquerda” (os únicos que considero aqui) publicados nestes dias põe-se tacitamente fora de questão o “socialismo” soviético. Fala-se dos “erros” de Krushev, que lançou a destalinização de modo muito ostensivo, da “culpa” de Geröe, que chamou os russos. Outros apresentam os acontecimentos da Hungria como uma lamentável incidência da “desigualdade de desenvolvimento”, que faz com que os satélites exijam bens de consumo que ainda não podem produzir, enquanto o povo russo, que fez a sua indústria pesada e os poderia produzir, não os reclama: a repressão de Budapeste torna-se uma ninharia na história majestosa da economia “socialista”. Subentende-se ou diz-se que uma *melhor* tática, uma *melhor* planificação teriam evitado tudo isso e o evitarão amanhã.

Como se o problema não fosse total, assim como o foi a revolta. Essas criancices eruditas têm por resultado mascarar uma crise em que tudo está em questão, subentendem uma ideologia que é contestada precisamente pelo acontecimento. Em suma, os insurretos de Budapeste morreram num caso duvidoso: nós, que não morremos, podemos, graças a Deus, dar um desconto às inabilidades, aos erros, às culpas, ao desenvolvimento desigual, e conservar relativamente intacta a nossa confiança no “socialismo” soviético... A insurreição dos comunistas húngaros significa que o stalinismo atingiu a essência socialista do regime, que a destalini-

zação não é, no sistema, um retoque ou uma mudança tática, e sim uma transformação radical em que ele arrisca a vida, e que todavia é obrigado a realizar para voltar a ser digno. Retomar a desestalinização, mostrar-lhe todo o sentido sem preservar nada, é a única homenagem da esquerda aceitável para os insurretos. Sabemos que é cedo demais para dizer como historiador *o que ela é*. Não podemos demonstrar, como um teorema, que a repressão de Budapeste é a doença senil do comunismo. Mas podemos provar que nenhum de seus princípios sai incólume dela, que a crise não poupa nenhum, que a desestalinização não será nada se não for a reforma radical de um “sistema” — isto foi dito por Togliatti, repetido por Gomulka, por Tito — e sua contestação por si mesmo. Bastava aliás, para ter certeza disso, olhar de perto os fatos desses últimos meses. Aqui queremos apenas ressaltar alguns, já estranhamente esquecidos.

Não é Krushev que é frívolo, são os intelectuais que não lêem os textos, ou atêm-se aos da imprensa cotidiana. Se consultassem os documentos publicados pelo Partido Comunista Francês⁶³ — ou pelo menos a notável análise deles apresentada por Claude Lefort⁶⁴ —, veriam que é possível falar, hoje, de uma verdadeira crítica do regime. Não só nos discursos de Krushev, mas nos de Bulganin, de Suslov, de Malenkov, a descrição da vida econômica e política da URSS é tal que questiona os dois princípios fundamentais do sistema: o da ditadura da proletariado e o da planificação autoritária, que é a forma moderna do primeiro.

Pensava-se que a planificação autoritária tinha o mérito de organizar aquilo que, em outros lugares, é deixado ao destino, isto é, aos interesses, e que os salários, por exemplo, em economia planificada, eram fixados de acordo com as necessidades, com os imperativos da produção e com a quantidade de produtos de consumo. Eis o que Krushev pensa disso:

“Cumpre dizer... que constatamos no sistema de salários e de tarifas muita desordem e confusão... Ocorre freqüentemente que

63. *Les Cahiers du Communisme*, março de 1956, e a compilação editada por eles com o título *XX^e Congrès du parti communiste de l'U.S.*

64. *Socialisme ou barbarie*, julho-setembro de 1956, n° 19, em particular pp. 43-72. As citações a seguir são tiradas de Lefort.

os salários sejam uniformizados. Mas ocorre também que o mesmo trabalho em diferentes empresas e mesmo no quadro de uma só seja pago diferentemente... Assim, deparamo-nos com uma importante tarefa política e econômica: regulamentar a remuneração do trabalho.”⁶⁵

Pensava-se que em economia planificada a quantidade e o ritmo do trabalho eram fixados de acordo com as necessidades de uma produção prevista, pensada e controlada. Bulganin explica que as normas oficiais são, pelo contrário, um meio de contornar essas necessidades e de satisfazer, mais ou menos, as necessidades dos assalariados:

“A fixação de normas reduzidas, e, por conseguinte, a sua notável superação, dá origem a uma aparência enganadora de prosperidade nas empresas, e deixa operários, supervisores e engenheiros menos atentos a um aumento real da produtividade do trabalho. No fundo, as normas atualmente são definidas não pelo nível técnico e pela organização do trabalho, mas pelo desejo de adaptá-las a um nível determinado de salário.”⁶⁶ O custo real da produção não tem, pois, relação com o custo previsto, e a produtividade não é dirigida. Tudo isto, afinal de contas, deve realmente aparecer em algum lugar: chega um momento em que fica flagrante o afastamento entre a vontade e os resultados. Então a pressão dos fatos é tão forte que o sistema renuncia a fazer as suas contas: “Se examinarmos, diz Krushev, de que maneira esta ou aquela região, distrito, fazenda coletiva ou piloto cumprem os seus compromissos socialistas, perceberemos que as palavras não correspondem aos atos. Aliás, verificam-se em geral esses compromissos? Não, o mais das vezes isso não ocorre. Ninguém é responsável, nem moral nem materialmente, pela inexecução dos compromissos.”⁶⁷

Por mais aproximativa que seja, quando opera com uma mão-de-obra dócil, num país subdesenvolvido, a planificação autoritária é fecunda, e bem sabemos que potência tornou-se a URSS. A questão não é esta. Consiste no fato de que, com o XX Congresso, os dirigentes soviéticos já não dissimulam para uma população mais

65. *Les Cahiers du Communisme*, p. 318.

66. *XX Congrès*, p. 164.

67. *Les Cahiers du Communisme*, p. 347.

madura que a planificação autoritária não basta para dirigir a economia. Após haver fundado a sua própria indústria com meios heróicos e sem recurso ao capital, o regime sente a necessidade de passar da “planificação” para o balanço, da autoridade pura para o conhecimento, do heroísmo para a razão. O XX Congresso é um apelo à verdade e à consciência nascida das necessidades da economia russa, e não uma improvisação temerária sugerida pelas dificuldades dos satélites.

Quando ele passa para a crítica política, é a mesma separação entre o oficial e o real que aparece, e desta vez no centro do regime. A ditadura deveria ser animada pelo proletariado, ou — já que o proletariado não pode atuar na história sem um aparelho que reinterprete a sua missão a cada momento — o proletariado ao menos deveria reconhecer-se no partido. Segundo o XX Congresso, o partido está à margem da vida e da sociedade reais, o conhecimento que ele tenta obter delas mediante informações e estatísticas é vão, a sua ação insignificante. Krushev declara: “Os trabalhadores qualificados que pertencem ao aparelho do partido ocupam-se menos em organizar do que em coletar todas as espécies de informações, de estatísticas, aliás inúteis na maior parte dos casos. É por isso que com muita frequência o aparelho do partido gira em falso.”⁶⁸ Eis como Suslov descreve a atividade de um secretário de organização de fazenda coletiva: “Sua mesa e todas as prateleiras estão atulhadas de pastas e cadernos. Mantém registros onde toma nota do trabalho dos grupos do partido, do trabalho entre as mulheres, do trabalho com os jovens comunistas, do auxílio prestado à organização do Komsomol*, dos requerimentos e das reclamações, das missões confiadas aos comunistas, do trabalho de educação do partido, daquele do círculo de arte amadora. Há pastas com as inscrições: ‘Jornais murais’, ‘Boletins’, ‘Emulação na criação de gado’, ‘Emulação na agricultura’, ‘Os amigos das plantações florestais’. O trabalho dos propagandistas é anotado em três cadernos: ‘Registro do trabalho dos propagandistas’, ‘O trabalho político das massas’, ‘As missões cotidianas confiadas aos propagandistas’. Imaginem quanto tempo se leva para preencher toda essa papelada que

68. *Les Cahiers du Communisme*, p. 345.

* Sigla da “União da Juventude Comunista”. (N.T.)

inevitavelmente interrompe o trabalho de organização ativa. Deve-se observar ao mesmo tempo que, na fazenda coletiva, não se fornece nenhum trabalho de educação às ordenhadoras e aos pastores. As fazendas não são mecanizadas, não há horário, não há rações estabelecidas para o gado. A produtividade do rebanho é extremamente baixa. A média de leite fornecida anualmente por vaca é de 484 litros. Quanto às pastas do secretário, estas não forneceram leite. A esse respeito, mostraram-se absolutamente estereis.⁶⁹ O Congresso ri e aplaude, assinala aqui a ata. Prazer incomparável de ouvir afinal dizerem publicamente o que de há muito se sabe sem se dizer.

Kruschev estende suas observações a todos os quadros políticos: “À primeira vista, diz ele, eles parecem muito ativos e, de fato, trabalham muito, mas toda a atividade deles é absolutamente estéril. Participam de reuniões até a madrugada, galopam pelas fazendas coletivas, repreendem os retardatários, fazem conferências e pronunciam discursos repletos de chavões e, via de regra, redigidos de antemão, conclamando a ‘mostrar-se à altura’, a ‘superar todas as dificuldades’, a ‘efetuar uma profunda modificação’, a ‘serem dignos de confiança’, etc. Mas um dirigente desse gênero demonstra zelo em vão, no fim do ano não há melhoria alguma. Como se diz, ‘ele fez o melhor que pôde’, o que não o impediu de ficar plantado como uma estaca.”⁷⁰

Numa palavra, os dirigentes são “vadios ocupados”. E não se trata de uma fraqueza dos homens. A ineficácia provém da ideologia: “Nosso trabalho ideológico, diz Suslov, é em grande parte inútil, pois se restringe a repisar as mesmas fórmulas e teses conhecidas, e por vezes educa glosadores e dogmáticos apartados da vida.”⁷¹ A degenerescência da ideologia é verificável em todos os escalões. Os economistas, diz Kruschev, “... não participam do exame das questões essenciais do desenvolvimento da indústria e da agricultura durante as conferências reunidas pelo Comitê Central do PCUS. Isto significa que os nossos institutos econômicos e seus colaboradores estão profundamente

69. XX^o Congrès, pp. 237-238.

70. *Les Cahiers du Communisme*, p. 346.

71. XX^o Congrès, p. 239.

apartados da prática da edificação comunista.”⁷² (Aqui talvez haja certa injustiça: não foi o aparelho político que confinou os economistas em tarefas técnicas? E se ele só hoje descobre a dimensão da economia, será culpa dos economistas?) Mikoyan é ainda mais severo para com os filósofos: “Conviria dizer duas palavras acerca dos nossos filósofos. Aliás, eles devem compreender por si sós que a situação deles não é muito mais brilhante e têm uma dívida ainda maior perante o partido do que os historiadores e os economistas.”⁷³

Em suma, trata-se de saber se a economia “planificada” poderá tornar-se uma economia planificada, e a ditadura do proletariado fazer-se ouvir por ele, ao invés de zumbir-lhe nos ouvidos; trata-se de saber se a aparência, caída para fora da realidade, poderá reunir-se a ela. O XX Congresso é a denúncia de uma vida fictícia e verbal, a crítica do nominalismo e do fetichismo, um chamamento ao concreto. O aparelho, a sociedade legal procuram o contato com a sociedade real, com os homens no trabalho e com as coisas. A liberalização não é uma vaga concessão ou uma tática: a autoridade pura, o voluntarismo, a ditadura, não atingem seu objetivo criando a fraude, a cumplicidade dos fraudadores, a passividade, a mitologia, e destroem essa junção da economia e do pensamento humano que se chama planificação, da sociedade real e do poder que se chama ditadura do proletariado. Estamos diante de um regime que se esforça para reencontrar o seu sentido que se lhe escapa.

A polêmica anti-stalinista assume nesse contexto o seu lugar exato: é a crítica de uma superestrutura ou de uma consequência. A ditadura criou mecanismos psicológicos, costumes, uma conduta, um estilo. Um regime que quer *fazer* e não quer *saber nada* trata o fracasso como sabotagem e a discussão como traição. Não quer se conhecer naquilo que é: já seria descambar para o relativo. Organiza portanto o segredo sobre si mesmo, com tanto cuidado que pode acabar por ignorar-se de boa-fé. Só consegue imaginar-se como a Virtude, a negação dos vícios do adversário, e não percebe o que está fora dele senão como obstáculo ou auxiliar. Sua grande regra é julgar sem ser julgado — julgar sem conhecer e furtar-se ao co-

72. *Les Cahiers du Communisme*, p. 346.

73. *Ibid.*, p. 253.

nhecimento para não ser julgado. É tudo isso que o XX Congresso reprova sob o nome de Stalin. Já aventura um olhar para o exterior: percebe que o capitalismo não é inteiramente uma sombra, que sua sobrevivência continua, e pode perdurar por muito tempo, que tudo isso não é algo negativo, que há progressos técnicos, talvez progressos sociais, que a transição para o socialismo talvez esteja sendo preparada sem passar pela insurreição, nem sequer pela ditadura. Em resumo, o mundo capitalista é diferente da URSS, mas deixou de ser o Mal, o Outro absoluto. Ele existe, com suas taras e suas qualidades relativas. E a própria URSS consente em existir de outro modo que não o imaginário, renuncia à sua vida onírica, decide conhecer-se...

Entretanto, se tal conversão ao conhecimento fosse completa, a ditadura se estilçaria. O XX Congresso nada cede sobre o monopólio do partido. Logo, é ao partido que se dirige para reformar a atividade do partido. A esse aparelho extenuado e "vadio", isolado da produção e da sociedade real, exige-se que se junte a elas redobrando a atividade. Em suma, pedem-lhe o impossível: mostraram que ele é por toda a parte um *dublê* ou um *sósia*, e convidam-no a voltar a ser um fator real da história multiplicando suas intervenções importunas⁷⁴. O apelo à verdade e ao real não poderia, pois, ser conseqüente e sem ressalvas, se a ditadura devesse permanecer ditadura. A ruptura entre a produtividade e o plano, entre o proletariado e a ditadura não podia ser abertamente denunciada sem que se pusesse em questão a essência e a filosofia do regime. E no entanto, já que se trata da produtividade e da vida do sistema, era preciso aplicar um golpe...

A solução foi apresentar a crítica do regime na forma de uma renegação de Stalin. O sacrilégio era suficiente e a senha bastante clara para provocar um choque. E ao mesmo tempo, a crítica, localizada numa pessoa e no culto que lhe fora prestado, deixava fora de questão os princípios e o sistema. Contestavam o regime fortalecendo-o, fortaleciam-no criticando-o. Talvez seja a obra-prima do comunismo: uma tomada de consciência à revelia do sujeito, uma revolução imperceptível, as vantagens da correção sem os inconvenientes da confissão. Como todas as obras-primas, esta

74. Lefort, p. 55.

é difícil. Ao acumular as vantagens, a destalinização acumulava também os perigos: havia também o risco de alguns não quererem ouvir o que era dito em meias palavras — e de os outros compreenderem muito bem, e traduzirem em linguagem clara. Foi isso que aconteceu até agora. É compreensível que a franqueza do XX Congresso tenha causado sobressalto nos partidos do Ocidente. Quando Suslov ironiza acerca das pastas que não produzem leite, os militantes se deliciam ao ver o oficial juntar-se ao real, e o regime ganha imediatamente com isso. Falta aos militantes do Ocidente, para saborear esse humor superior, um sentido do relativo que só se adquire pela vida comunista. Eles precisam tapar os ouvidos ou, se escutam, os sarcasmos do XX Congresso despertam neles questões, lembranças, revoltas dominadas, e logo ultrapassam a medida.

Foi o que aconteceu a Togliatti. Num sentido, as teses do XX Congresso iam ao encontro dos seus pensamentos e dos seus desejos. Porém, justamente por justificarem algumas de suas dúvidas antigas, ele não podia aplaudir os dirigentes russos por adotarem-nas hoje, depois de tê-las outrora reprimido. Entretanto os rancores, o humor e a violência não são tudo em Togliatti — é nisso que supera de tão longe os dirigentes franceses. De tudo isso, sabe tirar um pouco de luz marxista. Afinal de contas, diz ele, não se trata de saber se Stalin era bom ou mau: "Limitam-se em substância a denunciar, como causa de todos os males, os defeitos pessoais de Stalin. Continuam no âmbito do culto da personalidade. Antes, todo o bem era devido às qualidades positivas sobre-humanas de um homem. Atualmente, todos os males são devidos aos defeitos excepcionais e mesmo estardalhaços do mesmo homem. Tanto num caso como no outro, não seguimos o critério de juízo que é próprio do marxismo. Os verdadeiros problemas são deixados de lado... os problemas atinentes aos meios e às razões que levaram a sociedade soviética a afastar-se em certos pontos da via democrática e legal que traçara para si, e mesmo a certas formas de degenerescência."

Aqui reaparece a dialética: a polêmica anti-stalinista supera a si mesma, a crítica do "culto da personalidade" não pode consistir em mudar-lhe os signos e em fazer do grande homem o bode expiatório. Esta é uma maneira stalinista de criticar Stalin. A única crítica que vai realmente além de Stalin, sendo portanto crítica verdadeira, é aquela que chega ao sistema. Como sempre, em boa

dialética, esse objetivo não pode ser atingido por qualquer meio: a crítica do sistema foi começada “de cima” — e não podia ser de outra maneira, uma vez que o sistema havia precisamente “restringido a vida democrática”. Pelo menos é preciso que, vinda de cima, ela se desenvolva até a base: “Reaprender uma vida democrática normal — segundo o modelo estabelecido por Lenin nos primeiros anos da Revolução — isto é, reaprender a iniciativa no âmbito das idéias e na prática, a busca do debate apaixonado, reaprender o grau de tolerância para com os erros que é indispensável para descobrir a verdade, reaprender a plena independência do juízo e do caráter... reeducar os quadros de um partido, várias centenas de milhares de mulheres e de homens, e através deles o partido inteiro, e um país imenso onde as condições de vida civil ainda são muito diferentes de região para região, é uma tarefa enorme que não se pode realizar nem por três anos de trabalho nem por um Congresso.”

Togliatti repete três vezes: o mal foi geral e o remédio também deve sê-lo. Há aí “erros gerais”, um “problema central, comum ao conjunto do movimento”. Se a crítica chega a esse ponto, se não há nada no regime que lhe possa estar isento, ela não o questiona em sua essência e em seus princípios? Seria um erro acreditar nisso, diz Togliatti, *mas é possível enganar-se de boa-fé*: “Não excludo..., e faço questão de dizer francamente, que há pessoas que, com toda boa-fé..., chegam a se perguntar se hoje, dadas as críticas feitas a Stalin, e dado Stalin ter sido o principal representante da política comunista durante um longuíssimo período, não devem pôr em dúvida o acerto de todas as fases dessa política... remontando... afinal — por que não? — aos atos decisivos da Revolução de Outubro...” Togliatti havia compreendido muito bem, ia fazer falhar a tão delicada operação da meia tomada de consciência.

Podia-se contar com o partido francês para recolocar as coisas em ordem, e os russos seguiram seus conselhos. O freio foi acionado, e a questão marxista de Togliatti rechaçada pela resolução do Comitê Central do PCUS de 30 de junho. No entanto quantas dificuldades também aí. O trabalho era quase impraticável. “Não se pode, diz a resolução, estar de acordo com a questão colocada pelo camarada Togliatti, de saber se a sociedade soviética não chegou a certas formas de degenerescência. Não há razão alguma para colo-

car essa questão.”⁷⁵ Togliatti, porém, apresentara uma excelente razão: como, numa sociedade revolucionária sadia, foram possíveis tais devastações? Compreende-se ou finge-se compreender que ele atribui a Stalin o desmedido poder de corromper uma sociedade: “Pensar que uma personalidade, ainda que tão importante como Stalin, tenha podido mudar o nosso regime social e político é contradizer os fatos, o marxismo, a realidade, é cair no idealismo. Isto significaria atribuir a uma personalidade forças sobrenaturais incríveis, como a capacidade de mudar o regime social, e, muito mais, o regime social em que milhões de trabalhadores constituem uma força decisiva.”⁷⁶

Os redatores da resolução estão caçoando dos militantes ou eles mesmos estão confusos? É a pergunta que formula todo o XX Congresso: Até que ponto os reformadores atentam ao que fazem? Não é impossível que não tenham compreendido a questão de Togliatti. Será que já não imaginam sequer o que poderia ser um exame da URSS como *objeto por conhecer*, um estudo marxista de sua dinâmica interior? Será que pensam a sociedade como um aglomerado de coisas e de homens, de instituições jurídicas (as formas da propriedade, as célebres “bases do socialismo”) e de vontades arbitrárias, de modo que, não tendo atingido as “bases”, a análise do stalinismo se resume à psicologia de Stalin? Os redatores da resolução traduzem a própria questão de Togliatti em linguagem stalinista. De todo modo a resolução de junho detém a avalanche. O Partido Comunista Francês respira. Continua-se nas superestruturas, e como, afinal de contas, Stalin era russo, não há nada de importante a mudar aqui.

É então que as questões da planificação e da ditadura emergem de novo, e de forma retumbante, no relatório de Gomułka. Aqui ainda, ficamos sabendo que a planificação transformou-se em seu contrário. De 1949 a 1955, a extração de hulha passou de 74 para 94,5 milhões de toneladas de carvão. Mas, no mesmo período, o rendimento do trabalho passou de 1.320 quilos por mineiro para 1.163 quilos: dos 20 milhões de toneladas ganhas, 14 milhões foram extraídas fora das horas normais de trabalho, em horas ex-

75. *L'Humanité*, 3-7-1956.

76. *Ibid.*

tras. Não há aumento da força produtiva. A planificação não planifica. O regime paga horas extras para que aumente a extração. Controla o resultado bruto, não controla o resultado líquido. “*Seria preciso*”, diz Gomulka, “*saber antes de mais nada quais são os custos de produção reais.*” “*A prática da realização do plano sexenal consistia em concentrar-se o máximo de meios de investimento em determinados setores, sem levar em conta as necessidades dos outros setores da vida econômica. E no entanto a economia nacional constitui um todo uniforme.*” “É isso que é preciso lembrar depois de dez anos de planificação polonesa, e vinte e cinco anos de planificação russa. O próprio princípio da planificação permanece letra morta, porque a concepção não abarca o todo concreto da economia polonesa e porque os produtores se esquivam. O plano é irreal por ser um projeto voluntarista, e não uma tentativa de compreender as exigências da produtividade e de orientá-la.

Não competia a nós dizer o que é a destalinização. Mas, aconteça o que acontecer, já vemos o que ela não é e não pode ser: uma reforma limitada. Ela propaga-se por si só a todo o regime, introduz em toda a parte um fermento perigoso e útil, um risco e uma esperança. Há duas maneiras de arruinar essa esperança. Uma é subtrair à destalinização os princípios fetiches, como se não fossem concernidos. A outra é a dos lógicos e dos geômetras, que amiúde são também belicosos. Por haver encontrado uma contradição no regime, procedem como se a URSS, não sendo um conceito, nada fosse. Sempre o disseram: ditadura do proletariado e planificação são palavras como o círculo quadrado — e a destalinização apenas um ardil para salvar essas fórmulas. Refutaram a URSS e a China como se refuta uma opinião. Só resta apagar tudo e recomeçar. É a supressão simbólica, esperando a supressão física. Que colocará no lugar? É notável que ninguém proponha na Hungria ou na Polônia o restabelecimento do antigo regime de propriedade. Portanto deve haver uma boa maneira de gerir a economia nacionalizada. Por que não deixar Gomulka procurá-la?

A destalinização põe em evidência a contradição fundamental do regime. Mas há muitas realidades históricas contraditórias que perduram na contradição. A começar pela realidade econômica do capitalismo, que é repleto de contradições e não está prestes a desaparecer. A destalinização contesta a essência da ditadura: enquanto ela durar — é preciso que dure, como dizia Togliatti, não é uma

questão para ser resolvida em três anos e num Congresso —, colocará o regime em perigo, estando pois prometida de antemão às recaídas e às convulsões. Mas por que um regime não viveria com uma chaga no lado? É o que acontece com todos onde há liberdade. “*A chave para a solução das dificuldades que se acumularam*, diz Gomulka, *encontra-se nas mãos da classe operária.*” É um apelo à confiança, à qual ele acrescenta apenas reformas bastante tímidas. Ora, a confiança ele tem. Mas por quanto tempo, se não inventar soluções e instituições? Pede-se à ditadura que se conteste sem se deixar eliminar, e ao proletariado que se liberte sem rejeitar o controle da ditadura. É difícil, quase impossível. O mundo não tem escolha, a não ser entre este caminho e o caos. É nas formas sociais a serem criadas que se deve procurar uma solução.

A única atitude justa é portanto ver o comunismo de modo relativo, como um fato sem privilégio algum, como um empreendimento atormentado por sua própria contradição, que ele entrevê e deve superar. Ele não é uma solução, já que o vemos voltar atrás em seus princípios. Não é exatamente uma realidade, já que nos dizem que a planificação ainda está por fazer e que a vida do partido é imaginária. A ditadura é uma tentativa malograda, malograda justamente porque não queria ser uma tentativa: queria ser o fim da história. Como modelo universal, como futuro da humanidade, ela fracassou. Mas a Revolução Francesa também fracassou. Havia, em 1793, pessoas que odiavam Robespierre com toda a razão. Isso não impede que a Revolução Francesa seja uma fase da nossa história, isso não faz com que a história, depois dela, tenha recomeçado como antes. Isso que se passou desde 1917 não é um parêntese, mas, em todos os sentidos da palavra, a *prova*, ainda mais sangrenta e dolorosa do que a primeira, do voluntarismo revolucionário. Pode-se falar equitativamente da URSS, mas apenas se ela aceitar regressar às fileiras da história, e se *não acreditarmos nela*, nem como no Bem, nem como no Mal, se renunciarmos aos fetiches. Gostaríamos, para terminar, de salientar alguns equívocos que ameaçam a destalinização e a paz.

Num certo sentido, as decisões do XX Congresso apenas estabelecem em preceitos a prática stalinista. O armistício da Coreia, os comunistas no governo depois de 1944 já eram a política de coexistência. Vendo as coisas de perto, os destalinizadores não vão francamente mais além. Kruschév diz que a revolução não é neces-

sariamente a insurreição ou a guerra civil — não necessariamente a violência. Pode-se “*utilizar também a via parlamentar para passar para o socialismo*” e “*conquistar uma sólida maioria no Parlamento*”. Porém, algumas linhas mais adiante: “*Todas as formas de passagem para o socialismo têm como condição expressa, condição decisiva, a direção política da classe operária, encabeçada por sua vanguarda.*” Ora, a vanguarda, como se sabe, é o partido, e se a ação parlamentar não for — como sempre o foi com Lenin — senão um dos meios de ação do partido, que “também” é empregado, o que Kruschew propõe não passa de uma dessas políticas de Frente nacional que Stalin suscitou após a guerra.

Mikoyan é ainda mais claro. A diferença, diz ele, entre marxismo e reformismo continua intacta. Para os marxistas, “*é preciso que a direção do Estado na sociedade seja assumida pela classe operária, a fim... de que... tendo conseguido a maioria, tome as rédeas do poder... Cumprir lembrar que a revolução, pacífica ou não-pacífica, será sempre uma revolução*”. A única novidade desses textos é, em suma, o desvio pela maioria parlamentar. Conquistada a maioria, a classe operária “*tomar as rédeas do poder*”. Não se diz se tal poder será controlado pela própria maioria que o criou, e ainda menos o que se tornará a minoria nessa inquietante *segunda fase*...

Claro, é significativo que se procure criar equívocos e que Mikoyan negue ser reformista. Por trás das palavras, dos conceitos, percebemos que a ditadura afrouxa-se, e que o Outro é levado em consideração. Quando Suslov, em vez de falar de socialismo ou de comunismo, fala de um “*regime social novo, avançado*”, não é o tom de Marx e de Lenin, e teríamos muita dificuldade em separar a concessão da astúcia. Mas nada nas fórmulas propostas garante absolutamente que haja algo de novo. E é possível, sem nada lhes modificar, retroceder à violência e à guerra fria. Os destalinizadores ainda são stalinistas. A dupla natureza do stalinismo contém tudo, inclusive a destalinização. Os melhores observadores notaram que a vida política do comunismo, em regime stalinista, comportava lutas tanto mais selvagens por não haver confrontação de várias políticas e a oposição não poder ser manifesta. Não existia nenhuma divergência doutrinal acerca da política stalinista de compromisso e de coexistência, e dava-se aos “duros” apenas a satisfação de envolver os compromissos em manifestações ameaçadoras. A peculiaridade do stalinismo ou do oportunismo de esquer-

da, diz Hervé, é fazer uma política de colaboração mantendo uma ideologia intransigente. O compromisso tonitruante, a paz vociferada, a mescla de concessão política e de violência são o próprio stalinismo. Se há hoje alguns destalinizadores na cúpula do partido francês, nem por isso deixaram de ser stalinistas. Como dizia Togliatti, isto requererá longos anos.

Não podemos esquecer tudo isso quando se trata, por exemplo, de apreciar a ruptura do próprio Hervé com o stalinismo. O exemplo é tanto mais significativo quanto, advinda antes do XX Congresso e fora de qualquer ultimato dos acontecimentos, a ruptura é o fruto maduro de uma experiência, o ato de um homem bastante lúcido para antecipar a evolução do comunismo, bastante corajoso para falar em meio ao silêncio geral, senhor de sua crítica como o era antes de sua adesão, numa palavra, fiel a si mesmo. Mas é justamente essa dignidade tão rara que mantém a sua política no equívoco. Em muitos aspectos ela não passa de uma forma mais consciente da política stalinista. “Quanto à opinião, diz ele próprio, segundo a qual eu não teria tido ‘uma linha oposta’ à da direção do PCF, ela é igualmente compreensível. Pela força das coisas e de modo aproximado, a direção do PCF faz na prática uma política que os seus discursos desmentem.” Hervé faz questão de apresentar a coexistência consciente e ativa como uma política marxista e mesmo leninista. Deixemos Marx e Engels, de quem podemos extrair mais de uma filosofia política. É claro que Lenin e Trotski podem servir para criticar o stalinismo, mas o lado de que se afastam dele não é o mesmo dos destalinizadores. Mesmo quando propunha a NEP, Lenin nunca estabeleceu como princípio a coexistência e a emulação do capitalismo e do socialismo. Aliás, a NEP é anterior à planificação, uma NEP depois de vinte e cinco anos de planificação tem um sentido totalmente diferente. A política de coexistência ativa será uma política bolchevista? Politicamente, o que Gomulka sugere é um compromisso com a democracia parlamentar, uma Dieta que “aprecie” e “controle o trabalho do governo”, um partido que “dirija” e não governe, um aparelho de Estado que reencontre a sua autonomia com relação ao partido; em suma, uma espécie de “comunismo constitucional” no sentido em que se fala de monarquia constitucional. Tudo isto nada tem em comum com a “democracia dos trabalhadores” de Trotski, e tampouco com as teses de *O Estado e a Revolução*. A desestalinização

não retorna ao que foi antes de Stalin. Ultrapassa Stalin em direção de um futuro diferente. O horizonte de um comunismo destalinizado não é o horizonte de Lenin.

Hervé se pergunta, no início de *Révolution et ses fétiches*, se a revolução não será indefinidamente adiada pela coexistência. Conclui no fim: não é adiada nem suprimida, ela muda de caráter. Pois a revolução não é necessariamente a insurreição, nem sequer a violência, nem o “golpe de Praga”⁷⁷. Hervé pede que “reconsiderem a noção de reforma”, as de planificação, de nacionalização e de capitalismo de Estado⁷⁸. Fala com um ponto de interrogação de um “reformismo de fato” e finalmente examina “reformas que seriam provisoriamente inaplicáveis na situação política, mas poderiam, dada a sua atração sobre as massas, fazer a luta progredir e criar as condições de serem postas em prática”⁷⁹. Isto não está longe da clássica concepção das reformas como meio de agitação e começo da tomada do poder... Mas então de que adianta reconsiderar as reformas e tudo o mais? Essas sensatas buscas serão logo superadas pela lógica da luta. “Parece, se acreditamos em Krushev, que a forma da ditadura do proletariado possa não ser necessária.” Sobre um tema assim, gostaríamos de algo mais positivo. Precisariamos saber se não se trata apenas de começar de modo diferente o voluntarismo da ditadura do proletariado e a planificação autoritária — e de uma forma mais inteligente e mais franca do stalinismo.

Mas um stalinismo mais consciente deixa de ser stalinismo. Trata-se de algo totalmente diferente, como bem se vê pela crítica dos fetiches e da atitude comunista. “É preciso, diz Hervé, tomar posição acerca dos grandes problemas da vida nacional, propor soluções, engajar-se. Senão, como querer que os democratas e os socialistas tenham confiança em nós? Cabe a eles tomar as responsabilidades? Cabe a nós apresentar as reivindicações? Atitude cômoda, mas pouco persuasiva.” De que maneira os militantes e o partido, se acreditam na revolução como solução, se ocupariam em saber se uma reforma é possível, em vez de “fazer a luta avançar”

77. *La Révolution et les fétiches*, p. 138.

78. *Ibid.*, p. 129.

79. *Lettre à Sartre*, p. 82.

propondo reformas inaplicáveis? Trata-se de fazer a República viver ou de passar por ela rumo à ditadura? Não basta deixar a coisa indecisa para reconciliar os comunistas e os outros numa ação.

“Parece-me, diz ainda Hervé, que o partido exerce o direito de pronunciar-se sobre todas as questões exteriores ou interiores das outras organizações. Como poderia ele proibir a reciprocidade? Em que princípio se fundamentaria? No princípio de que não é ‘um partido como os outros’? Se quiser efetivamente estabelecer alianças mais extensas e não se contentar com partidários de segunda classe ou membros honorários do partido, como poderá ele impor tal princípio a outros partidos? Como seria possível uma aliança se o partido comunista mantivesse o princípio de que tem direitos que os outros não têm?”⁸⁰ Mas, se o proletariado tem uma missão histórica e se o partido é o intérprete dessa missão, ele tem direitos particulares, não é um partido como os outros. O comunismo não pode usar de reciprocidade com os outros, a não ser que consinta em ver a si mesmo pelos olhos dos outros, ou seja, em relativizar-se.

Vemos, pois, o que devemos pensar da palavra de ordem Frente popular retomada por Hervé e, ainda nestes dias, por Sartre. Não é daquelas que contribuem para a clareza política. Pois, enfim, de que Frente popular falam? Há o movimento social de 1936, as greves com ocupações de fábricas, que punham na ordem do dia a tomada de posse dos meios de produção pela classe operária. Sem dúvida não é nisto que se pensa como meio de unir a esquerda. Será na Frente popular à maneira de Thorez, que põe fim às greves mas, à força de violências verbais, desobriga o partido da responsabilidade? Ou ainda no tripartidarismo de pós-guerra, em que os ministros comunistas votavam contra um governo que continuavam a integrar? É justamente o contrário dessa “política constitucional”, desse envolvimento nos problemas do dia, dessa ação séria em comum com os não-comunistas, que Hervé deseja juntamente com Togliatti. Pensa-se afinal na Frente popular à maneira de Blum, Jano que se apresenta à classe operária como o começo do socialismo, aos empresários como a última chance, não sendo afinal nem um nem outro, e fracassando nos dois planos da refor-

80. *Lettre à Sartre*, p. 111.

ma e da revolução? Não se pode falar seriamente de Frente popular senão retomando o próprio problema em que Blum esbarrou — definindo uma ação que seja, com efeito, a superação da anarquia capitalista sem ser o começo da ditadura do proletariado. Isto chama-se reformismo.

A verdade é que o reformismo não está ultrapassado: só ele está na ordem do dia. Gomulka atina que é preciso fazer as contas da nação, que não há plano sem balanço, que, após a transferência para o Estado dos meios de produção, o problema de uma direção efetiva da economia pelo homem continua intacto, que a economia ditatorial está apenas no limiar desse problema. Isto quer dizer que as formas rivais da propriedade devem ser apreciadas conforme permitam ou não resolver tal problema, e que nem uma nem outra são por si sós uma solução. Para avaliar os custos reais de produção, as necessidades, as possibilidades de consumo, a economia de mercado é um instrumento gasto, relativamente adaptado a usos imprevisíveis. É o único de que dispomos até agora. Se quisermos um melhor, terá de ser inventado. Encontram-se problemas análogos no horizonte da ditadura e no horizonte do capitalismo. Trata-se, para a ditadura, de passar para uma planificação que não seja imperativa, e inversamente, para o capitalismo, de submeter a uma direção de interesse público os mecanismos da economia de mercado. De ambos os lados trata-se de criar “mecanismos artificiais” ou servomecanismos que solicitem e organizem a economia sem ditadura. A alternativa “reforma ou revolução” já não se impõe diante do problema novo que emerge e que a revolução não resolveu.

Por ora, um partido operário e camponês reformista é a invasão da vida política por uma massa de eleitores que, para a felicidade da direita, está presentemente posta à parte. É também o fim do jogo duplo socialista. Seria ainda mais difícil fazer com que os militantes socialistas aceitassem a política que conhecemos se viesse a faltar o ponto de honra do “programa socialista”, consolação e justificação permanentes. A exigência de uma política real, manifesta, verificável, não transformaria menos o partido socialista do que o partido comunista. E trata-se aí apenas de uma única operação: o socialismo só pôde degenerar a esse ponto porque a política comunista tornava-lhe impossível a tarefa reformista e fornecia-lhe infatigavelmente todos os pretextos e diversionismos úteis.

Procura-se de diferentes lados um critério da esquerda: não é difícil de encontrá-lo. É homem de esquerda aquele que deseja o sucesso da destalinização — uma destalinização sem freio, conseqüente — e extensiva, para além das fronteiras do comunismo, a toda a esquerda que ele “gelou”.

Novembro de 1956

VII. Sobre o erotismo

Será o erotismo uma forma de coragem intelectual e de liberdade? Mas o que seria de Valmont sem a inocência de Cécile, sem a castidade da presidenta de Tournel? * Não teria nada a fazer. Que seria dos maus sentimentos sem os bons? O prazer de profanar supõe os preconceitos e a inocência. Ele os supõe talvez até no profanador, e, acerca do concurso de maldade que Madame de Merteuil e Valmont instituíram entre si, vem-nos a suspeita, no final do livro, de que ela talvez só o tenha aceitado porque Valmont era importante para ela. Só há flores do mal se houver um Mal e um Bem, e postulação a Satanás se houver uma postulação a Deus. Um certo erotismo supõe todos os laços tradicionais, e não tem nem a coragem de aceitá-los nem a de rompê-los. Aqui, libertino é um diminutivo.

O erotismo surrealista mereceria ser estudado à parte. É totalmente diferente do prazer de profanar. É a volta à unidade primordial, ao imediato, à indistinção entre o amor e o desejo, como a escrita automática era o apelo a uma palavra não governada e indistinta de seu sentido. Mas, justamente, os surrealistas logo compreenderam que nem toda escrita involuntária tem essa força: as palavras da sibila se desgastam, aquelas que perdurarão não estão inteiramente prontas em nossa garganta, preparam-se pela tentativa de viver e de falar. Houve um surrealismo que procurava os milagres em estado bruto, em toda desorganização do mundo constituído. No limite, é a arte das farsas e de pregar peças. O surrealismo que perdurou não se contentava em destruir o mundo habi-

* Personagens do romance *As relações perigosas*, de Laclos. (N.T.)

tual, compunha um outro. O *Amor louco* tem de criar, para além do amor-próprio, o prazer de dominar, o prazer de pecar.

O erotismo de profanação está muito ligado ao que nega para ser uma forma de liberdade. Nem sempre é sinal de força de alma. Conheci um escritor que só falava de sangue e de destruição, e que, quando lhe perguntaram o que sentia depois de ter matado, respondeu que, afinal de contas, não matara ninguém, mas, se tivesse matado, teria certamente a impressão de ter "caído num buraco". Nossos sádicos são freqüentemente bonachões. Há cartas de Sade que o mostram choramingas e tímido perante a opinião dos outros. Nem Laclos nem Sade desempenharam durante a Revolução Francesa o papel de Lúcifer. E, em contrapartida, o que se sabe da vida pessoal de Lenin e de Trotski mostra que eles eram homens clássicos. A candura e o otimismo das teses marxistas sobre a sexualidade não têm muita relação com a libertinagem. A aventura de uma revolução é representada num palco mais arejado do que o de Sade e, mais do que a Sade, Lenin assemelha-se a Richelieu.

Atentemos que os nossos grandes eróticos vivem com a pena na mão: a religião do erotismo bem que poderia ser um fato literário. A característica da literatura é fazer o leitor acreditar que encontraria, no homem e naquilo que este vive, em estado concentrado, a substância rara que suas obras deixam adivinhar. Isso não é verdade: está tudo presente no livro, ou pelo menos o melhor. O público prefere acreditar que o escritor, como um ser de espécie desconhecida, deve ter certas sensações que contêm tudo, e que são como que sacramentos negros. O escritor erótico aposta nessa lenda (e a torna ainda mais difundida porque, para muitos homens, o sexo é o único acesso ao extraordinário). Mas há nisso um jogo de espelho entre o escrito e o vivido. Grande parte do erotismo está no papel. O escritor não-erótico, mais franco, mais corajoso, nada escamoteia de sua tarefa, que é mudar a vida dos signos, sozinho e sem cúmplice.

Quanto aos filósofos, há uns muito grandes, como Kant, que passam por ter sido o menos eróticos possível. Em princípio, como permaneceriam no labirinto de Sade e de Masoch, já que procuram compreender tudo isso? De fato, estão nele, como todo o mundo, mas com a idéia de sair dele. Como Teseu, levam consigo um fio. Sendo eles também escritores, sua liberdade de olhar não se

mede pela violência do que sentem, e acontece de um *pedaço de cera* lhes ensinar muito sobre o mundo carnal. A vida humana não é tocada num único registro: de um para outro, há ecos, trocas, mas este afronta a história como nunca afrontou as paixões, aquele pensa de maneira comum ser livre com os costumes, e aqueloutro, cujos pensamentos desenraízam todas as coisas, vive aparentemente como todo o mundo.

Outubro de 1954

VIII. Sobre as notícias do cotidiano

Talvez não haja uma só notícia do cotidiano que não possa dar ensejo a pensamentos profundos. Lembro-me de ter visto, na Itália fascista, na estação de Gênova, um homem atirar-se do alto de um aterro para os trilhos. A multidão acorria. Antes mesmo de pensar em socorrer o ferido, os "milicianos ferroviários" a recuavam duramente. Aquele sangue perturbava a ordem, era preciso apagá-lo bem depressa, e fazer que o mundo retomasse o aspecto tranquilizador de uma noite de agosto em Gênova. Todas as vertigens são semelhantes. Ao ver morrer um desconhecido, aqueles homens poderiam ter aprendido a julgar a vida deles. Defendiam-nos de alguém que acabava de dispor da sua. O gosto pelas notícias do cotidiano é o desejo de ver, e ver é adivinhar numa ruga do rosto um mundo inteiro igual ao nosso.

Mas ver é também aprender que os prazeres, que as dores sem limites que se acumulam em nós não passam de uma pobre careta para o espectador estranho. Pode-se ver tudo, e viver depois de tudo ter visto. Ver é essa estranha maneira de tornar-se presente mantendo as distâncias, e, sem participar, transformar os outros em coisas visíveis. Aquele que vê se julga invisível: seus atos permanecem para ele na companhia lisonjeira de suas intenções, e ele priva os outros desse alibi, reduzindo-os a algumas palavras, a alguns gestos. O espectador é sádico. Stendhal, que gostava apaixonadamente de ficar olhando, mas que se controlava, compreendeu bem que até a indignação é por vezes suspeita: "Que histórias sobre magistrados bem pagos não ouvi em meu caminho de Bordeaux a Bayonne, Pau, Narbonne, Montpellier e Marselha! Quando eu

for mais velho e mais calejado, essas coisas tão tristes aparecerão na *História do meu tempo*. Mas, meu Deus, que torpeza! Será que o mundo sempre foi tão venal, tão baixo, tão descaradamente hipócrita? Serei mais maldoso que os outros? Serei invejoso? De onde me vem esse imenso desejo de dar uma saraivada de pau naquele magistrado de ... por exemplo?"



Há, pois, um bom e um mau uso das notícias do cotidiano, talvez até duas espécies de notícias do cotidiano, conforme o gênero de revelações que contenham. O que está oculto é sobretudo o sangue, o corpo, a roupa íntima, o interior das casas e das vidas, a tela sob a pintura que se descama, os materiais sob o que tinha forma, a contingência e por fim a morte. O acidente na rua (visto através de uma vidraça), uma luva na calçada, uma navalha perto do olho, as formigas do desejo e sua paralisia — *O cão andaluz* de Buñuel descrevia todos esses encontros com o pré-humano, e pode-se sempre obter a mesma lucidez de sonho, a mesma emoção estupefaciente toda vez que a pessoa se fecha, que se faz alheia: se não ouço o que um homem está falando no telefone, esse ar de inteligência derrisória, esses matizes no absurdo são um espetáculo fascinante — mas afinal de contas só nos ensinam a nossa decisão inflexível de olhar sem compreender.

É preciso pôr à parte ou acima os pequenos casos verídicos de Stendhal. Não revelam eles somente as roupas íntimas, a poeira, a imundície, os resíduos de uma vida — mas antes o incontestado de um homem, isso que ele é nos casos-limite, quando é simplificado pela circunstância, quando não pensa em se fazer, na infelicidade ou na felicidade. Stendhal, em Toulon, num dia de chuva, é salvo do tédio por duas imagens: "Um soldado que estava fugindo e desprezava-se a si mesmo suspende a marcha do cavalo, recarrega as suas pistolas, faz o cavalo subir pelo caminho atrás da moita, mata um inimigo, fere um outro e, com isso, detém uma derrota." "De que maneira, continua Stendhal, depois de tão magnífica celebridade, ousaria eu dizer que dignifiquei e, com isso, de-

sentediei o meu dia ao tomar o barco a vapor? ... Fui entretido pela galanteria de um marinheiro para com uma mulher muito bonita, palavra de honra, da classe abastada do povo, que o calor expulsara do quarto em baixo, com uma de suas companheiras. Ele cobriu-a com uma mantilha para abrigá-la um pouco, ela e o filho, mas o vento violento engolfava-se na mantilha e a incomodava. Ele afaçava a bela viajante e a descobria simulando cobri-la. Havia muita alegria, naturalidade e mesmo encanto naquela ação que durou uma hora. A amiga não galanteada prestava atenção em mim e dizia: 'Este senhor está se molhando.' Eu deveria ter falado com ela; era uma bela criatura, mas ficar olhando a cena graciosa dava-me mais prazer."



O pequeno caso verídico não precisa ser heróico nem gracioso. Pode ser uma vida que se sufoca e se perde na organização social: o provocador Korthis, que recebe de um soldado uma bala no ventre e chantageia o ministro do Interior, que o emprega — porém somente um pouco, porque sabe que o podem envenenar no hospital, porque ele é, como Leuwen, um antigo soldado, porque está habituado com a miséria e adivinha que não pagam muito pelo silêncio de um miserável. A mesma luta interminável contra a desgraça, o mesmo jogo esgotante com as leis, com os regulamentos, com as necessidades, levam hoje aos dispensários mulheres extenuadas, loucas: viver com mais três pessoas num cômodo, levantar-se e fazer as crianças levantarem-se às cinco horas para ter espaço para preparar a refeição, levá-las à zeladora que as olha até a hora da aula, viajar uma hora e meia de ônibus e de metrô para ir trabalhar em Paris, voltar às oito horas da noite para fazer as compras e o jantar, recomeçar no dia seguinte e, após alguns anos, não agüentar mais — eis algumas revelações que os jornais poderiam sem inconveniente oferecer aos leitores mais jovens. Os pequenos casos verídicos não são destroços da vida, e sim sinais, emblemas, apelos.

É só com eles que o romance pode comparar-se. O romance serve-se deles, expressa como eles e, mesmo quando inventa, são

ainda “pequenos casos” fictícios que inventa: a metade dos cabelos de Mathilde lançados pela janela a Julien, o diretor da casa de correção de mendicância que faz calar os prisioneiros porque esses cantos lhe estragariam o jantar. Contudo há mais e há menos no romance do que nos pequenos casos verídicos. O gesto ou a palavra do momento são preparados por ele, comentados. O autor empresta-se à personagem, faz-nos entrar em seu monólogo interior. O romance dá o contexto. As notícias do cotidiano, pelo contrário, impressionam porque são a invasão de uma vida naquelas que a ignoravam. As notícias do cotidiano chamam as coisas pelo nome, o romance só as nomeia através do que as personagens sentem. Stendhal não conta o segredo de Octave: “Serão necessários muitos séculos, escrevia ele a Mérimée, antes que se possa pintar em preto e branco.” O mal de Octave torna-se então o mal do impossível — mais irremediável e menos amargo do que seu verdadeiro mal. O romance é mais verdadeiro, porque apresenta uma totalidade e porque com detalhes inteiramente verdadeiros podemos fazer uma mentira. As notícias do cotidiano são mais verdadeiras porque ferem e não são belas. A junção acontece apenas nos maiores, que encontram, como já disseram, a “poesia do verdadeiro”.

Dezembro de 1954

IX. Sobre Claudel

Se o gênio é aquele cujas palavras têm mais sentido do que ele mesmo lhes podia dar, aquele que, ao descrever os relevos de seu universo privado, desperta nos homens mais diferentes dele uma espécie de rememoração daquilo que está dizendo, como o trabalho dos nossos olhos desenvolve ingenuamente à nossa frente um espetáculo que é também o mundo dos outros, Claudel foi às vezes um gênio. Saber se o foi com tanta frequência quanto Shakespeare ou Dostoiévski, dois de seus mestres, ou se, ao contrário, o ronronar claudeliano, como dizia Adrienne Monnier, uma certa maneira de organizar a deflagração das palavras, não vem amiúde substituir o verbo de Claudel, é uma outra questão, e que não tem muita

importância. De todo modo, não há gênio que o seja continuamente, o gênio não é uma espécie ou uma raça na humanidade.

Quer o façamos para honrar Claudel, incluindo-o no número dos super-homens, quer, pelo contrário, para atingir a obra por ricochete mediante algumas anedotas selecionadas, falar de gênio é postular que um homem pode ser do mesmo estofado do que escreve, e que ele produziu como uma macieira produz maçãs. Na hora da morte, em que mais do que nunca o vivente e o escritor estão ligados, já que acabam de terminar juntos e ouvimos pela primeira vez o silêncio desta voz, é natural que se fique tentado a colocar a questão do gênio. Porém, que o façamos piedosa ou maldosamente, trata-se sempre do mesmo erro cruel sobre a condição de escritor. O amor e o ódio se conciliam no fato de que se lhe concede uma honra, mas também se lhe impõe um dever, de ter sido infalível. Se quisermos encontrar a atitude justa para com ele, será preciso renunciar a tal fetichismo. Nunca foi o caso, com relação a um homem considerado em sua totalidade, de conceder ou de recusar o título de gênio.

As contingências de Claudel são conhecidas: foram muitas vezes salientadas. Os acontecimentos públicos não lhe traziam bons resultados. Falou dos “*poilus*”^{*} outrora, e ainda recentemente, num tom que os combatentes não suportam muito. Prestou homenagem, quase com *as mesmas palavras*, a homens de Estado entre os quais teria sido preciso escolher. Sobre a situação do mundo, fez no *Le Figaro* apreciações perigosamente marciais. Nessas situações extremas, não era muito mais clarividente nem intransigente do que um funcionário médio do Quai d’Orsay. Não se lhe pode exigir essa intolerância dos títulos e dos conselhos administrativos que é o ponto de honra dos escritores profissionais. Mas não é esse o nosso assunto: não é aí que estava, se é que gênio existe, o seu gênio.

Eis o que é mais importante: ele decepcionou quase todos aqueles que recorreram a ele para se desobrigarem do cuidado de serem eles mesmos. A Jacques Rivière, que lhe descreve seu bricabraque íntimo (e que, entre parênteses, inseria maldosamente algumas bobagens em suas cartas para ver se o grande homem as notava), Claudel responde que ele devia “enfurnar-se no confes-

^{*} Apelido dado aos soldados franceses da I Guerra Mundial. (N.T.)

sionário". Ordena a Gide renegar Sodoma sob pena de deixar de ser seu amigo. A uma senhora culta que acabava de interrogá-lo sobre os nossos esforços para fundar valores apenas humanos, responde — e isto excede o mais estrito integrismo — que "os valores morais são os mandamentos de Deus e da Igreja. Afora isso, não há nenhum valor moral nem espiritual. O que nossos escritores descobrem parece-me derrisório". Mas a tragédia deles, diz a senhora, a lealdade deles... "Isso me é totalmente indiferente, diz Claudel. Que se arranjem como puderem." Assim é esse sectário. Assim são, dizia Gide, essa "voluntária (e instintiva) inteligência, esse preconceito de negar o que não se pode anexar"⁸¹.

E no entanto foi a um ateu, Philippe Berthelot, que ele se apegou, diz ele próprio, "por laços de uma afeição e de um reconhecimento mais fortes do que jamais senti por nenhum ser humano"⁸². Ora, nada há para anexar aqui: "Todo apelo que lhe dirigi só encontrou seu silêncio e um olhar evasivo."⁸³ Berthelot, atacado pela angina do peito em sua mesa do Quai d'Orsay, chama um dos seus colaboradores e lhe diz: "Morrerei dentro de dez minutos... quero que saibam que depois da morte não há nada, e que tenho certeza disso." Claudel comenta: "Era a honesta e corajosa constatação de um fato e de uma impotência pessoal de ver mais além."⁸⁴ Em 6 de abril de 1925, Claudel é avisado no navio da morte de Jacques Rivière. E ele, que se recusava tão decididamente a entrar nos labirintos de Rivière, empresta-lhe agora a voz e escreve para *Feuilles de Saints*:

"Mas todo esse pensamento nascendo como a água, como compreendê-lo sem participar dele?

"Todo esse rumor tornando-se uma palavra talvez seja afinal interessante. Quem estará presente para compreender se mudo bruscamente de direção?

"Quem estará presente para entender se me deixo persuadir por um Deus surdo?

"Um Deus cujo trabalho em mim, fibra por fibra, só senti avançar com intensidade nestes quatro anos de prisão?"

81. *Journal*, 2 de novembro de 1930.

82. *Accompagnements*, p. 182.

83. *Accompagnements*, p. 205.

84. *Accompagnements*, p. 193.

Assim, fica bem claro: aquele que incluía a incompreensão no número de seus atributos havia compreendido perfeitamente. Por que então se negava isso? Se examinamos a obra, a questão impõe-se muito mais ainda. Pois o mundo dos dramas de Claudel é o menos convencional, o menos razoável, o menos "teológico" possível. Esse embaixador nunca pôs em cena monarcas ou grandes personagens que não fossem imperceptivelmente derrisórios: o rei da Espanha e sua corte, em *Soulier de satin* (Sapato de cetim), a todo instante interrompidos em suas evoluções pelos movimentos do batelão que escolheram para domicílio — o Papa Pio, que adormece diante de Coufontaine, e essa sonolência de um velho é que tem a responsabilidade de simbolizar na terra e no palco do Théâtre-Français a resistência da Igreja à violência — Rodrigo mutilado, que se deixa levar pelas palavras de uma comedianta provocadora enviada pelo rei da Espanha, que se dá ao ridículo de reclamar, perante a corte, e em que tom, poderes insólitos, para enfim ser dado a dois soldados que não conseguem sequer vendê-lo... As únicas personagens que Claudel leva inteiramente a sério são aquelas que se identificam com uma paixão simples, uma mágoa, um bem terrestre: Mara tem razão de ser ciumenta porque é feia e ingrata; Sygne tem razão de recusar no último momento o sacrifício que não obstante fez, porque "tudo está esgotado" e ninguém pode pedir a um ser humano que vá além; Turelure, à sua moda, não procedeu mal em empurrar para o paraíso os monges da abadia, naquele verão do Ano I, em que as ameixas estavam tão boas.

"Íamos abrir tudo, íamos dormir todos juntos, íamos passear sem constrangimento e sem calções no meio do universo regenerado, íamos nos pôr em marcha através da terra liberta dos deuses e dos tiranos!

"A culpa também era de todas essas velhas coisas que não eram sólidas, era muito tentador sacudi-las um pouquinho para ver o que aconteceria!

"Será nossa culpa se tudo nos caiu sobre as costas? Palavra, não lamento nada."

Cumpramos realmente saber ler para encontrar a escrita reta de Deus nessas linhas sinuosas. À primeira vista, é antes um caos exuberante, uma profusão de detalhes inúteis ou extravagantes. Desde Don Mendez Leal, que fala pelo nariz, até a negra Jobarbara, de São Adlibitum ao sargento napolitano, dos impérios aos conti-

nentes, às raças, às doenças e às constelações, nada à primeira vista é feito para inspirar a reverência. Se esse mundo é um poema, não é por vermos logo seu sentido, é à força de acasos e de paradoxos. "Vejo Waterloo; e lá longe, no oceano Índico, vejo ao mesmo tempo um pescador de pérolas cuja cabeça, de repente, rompe a água perto de seu catamarã."⁸⁵ Se Claudel, como se sabe, nunca cessou de adorar o princípio que opera nessa desordem, chamou-o uma vez de Silêncio, Abismo, e jamais retirou esta frase ambígua: "O tempo é o meio oferecido a tudo quanto houver de ser a fim de deixar de ser. É o *Convite a morrer*, convite a toda frase para se decompor no acordo explicativo e total, para consumir a palavra de adoração no ouvido de *Sigè* o Abismo."⁸⁶

A razão de Claudel tocar tantos homens alheios às suas crenças é ser ele um dos raros escritores franceses que tornaram sensíveis a balbúrdia e a prodigalidade do mundo. A lógica nova de que falava a *Art poétique* não tem nada a ver com aquela das teodicéias clássicas. Claudel não se encarrega de provar que este mundo seja o melhor dos mundos possíveis, nem de deduzir a Criação. Considerando-a como ela é, com suas chagas, suas bossas, seu andar titubeante, afirma somente que nela se constata de quando em quando encontros inesperados, que o pior nem sempre é certo. É por esse pudor, por essa franqueza, por esse humor que ele age mais além do catolicismo. Mas isto nos traz de volta à nossa questão: ainda mais uma vez, por que o mais "aberto" dos poetas habitava o mais fechado dos homens?

É a contradição religiosa: todas as coisas cooperam no bem, mesmo os pecados, diz Santo Agostinho, e Claudel repete: "o bem concilia", é capaz de justificar relativamente o mal. Sem Mara, sem Turelure, sem Coufontaine, não haveria Violaine nem Sygne. Mas o mal só é justificado depois de feito. Antes do fato, permanece o mal, e a lei continua sendo evitá-lo a qualquer preço. Há na religião perdão universal, mas também perigo de castigo eterno a todo instante. É por isso que Coufontaine se apressava para seu objetivo, certo de ser perdoado se lá chegasse bem depressa: "Que sabemos nós da vontade de Deus, quando o único meio para a co-

85. *Art poétique*, p. 53.

86. *Art poétique*, p. 57.

nhecemos é contradizê-la?" Mas é por isso também que Claudel nunca deixou perceber a que ponto compreendia os outros. É por isso que erguia à sua volta essa muralha de incompreensão voluntária. Cumpre primeiro renunciar ao mal, e somente depois pode-se justificá-lo relativamente. É preciso tratar com rudeza os jovens ou os homens de letras que se aproximam. Eles querem ir direto à liberdade sem passar pelo sacrifício. Deus sabe o que inventariam tirar, para seu governo pessoal, do *etiam peccata*. Começemos por "enfurná-los" no confessionário, e por ensinar-lhes os mandamentos de Deus e da Igreja...

Por trás da contradição religiosa, há uma outra, mais geral, que é o quinhão de todos os profissionais da verdade, de todos os escritores, de todos os homens públicos — e que faz, para voltarmos ao nosso ponto de partida, com que nenhum homem *seja* o equivalente do que escreve, com que nenhum homem seja um gênio. Antes que Claudel diga: "Sou como um peru que nada compreende de um pato", Stendhal, que a piedade não embaraçava, já dissera: "Sou cachorro, você é gato, não podemos nos entender." O homem se furta com todo o direito à maior parte das discussões que a sua obra faz nascer, porque elas dão origem a mal-entendidos: para o degustador, o livro é um alimento imediatamente assimilável; para o escritor, é o resultado de uma duração, de um exercício, de uma vida difícil. O cúmulo da ilusão é imaginar que o homem seja *no seu melhor* o que são as suas obras. A esse movimento arrebatado que impele os leitores para ele, como se ele fosse um sacramento, o autor só pode responder erguendo barricadas. Admitir os outros, deixá-los falar, fazer-lhes justiça, dar-lhes razão contra si, é fácil nos livros, é sua virtude, e é uma felicidade. Na vida, não é tão fácil, porque os outros acreditam no gênio e pedem-lhe tudo. O escritor, por sua vez, bem sabe que não há medida em comum entre a ruminação de sua vida e o que esta conseguiu produzir de mais claro e mais legível, que a comédia aqui seria bancar o oráculo, que afinal de contas, se alguém quisesse encontrá-lo, ele já marcou encontro com os amadores em seus livros, que o caminho mais curto para ele passa pelos livros; enfim, que ele é um homem que trabalha para viver, e não pode dispensar ninguém do trabalho de ler e do trabalho de viver.

Março de 1955

X. Sobre a abstenção

Dizem que Gide não votava a pretexto de que o voto de sua zeladora contava tanto quanto o seu. Esse raciocínio merece reflexão. Se Gide queria o voto plural para os homens cultos, a reivindicação de sua parte seria exorbitante. Melhor do que ninguém, ele sabia que a cultura não é uma garantia de tino. Aos olhos do Gide de 1930, o Gide de 1916, leitor da *Action Française**, bem que devia ser algo como uma “zeladora”, o mesmo significando, aos olhos do Gide de 1940, aquele de 1930. A menor reflexão sobre sua vida deveria dissuadir Gide de pretender o governo dos homens.

Sem dúvida ele queria dizer outra coisa. Não que a verdade está nas mãos dos homens de cultura, mas que eles não a podem receber dos outros. Aquele que participa do voto abdica de suas mais maduras convicções, consente que elas contem apenas como uma “opinião” no recenseamento geral das opiniões, ratifica de antemão a decisão dos outros. Por que conceder-lhes de uma só vez num escrutínio o que não lhes concederia numa conversa? Se verdade houver, é pela reflexão livre. Gide recusará portanto uma cerimônia em que o juízo próprio se submete ao juízo dos outros. Que governem contra ele, se quiserem, mas que não lhe peçam a aquiescência...

A particularidade de Gide é o purismo que o impede de votar porque não admite o princípio do voto. A maioria dos votantes prefere usar de artimanhas com a regra do jogo. Mas, bem no fundo, não a aceita mais do que Gide. Quem dentre nós *respeita* o resultado de um escrutínio decepcionante? Votamos porque esperamos que a nossa opinião vença, votamos como violentos. Se não vencemos, já pensamos na desforra. Exceto talvez na Inglaterra (ainda cumpriria ver o que se oculta sob a lenda do *fair play*), cada qual recusa o sufrágio dos outros, e o liberalismo é impossível de ser encontrado.



A política revolucionária sabe disso há muito tempo e só se presta ao jogo para seguir em frente. O revolucionário, que é o por-

* Jornal francês (1908-1944) porta-voz de um movimento político de inspiração monárquica e antidemocrática. (N.T.)

tador dos *verdadeiros* interesses do proletariado, não pode fazê-lo juiz disso a todo instante: não é provável que a maioria — mesmo entre os proletários — veja necessidades que apenas aparecem aos mais desfavorecidos e aos mais bem informados. O voto consulta os homens em repouso, fora da profissão, fora da vida, faz apelo à imaginação, que amiúde é fraca, o querer-viver fica à porta da cabina de votação. Como poderia uma maioria ser revolucionária?

A vanguarda não é o grosso do exército. Não é a convergência das opiniões que fará algum dia uma revolução, é o acordo prático dos oprimidos na luta social. Não são seus pensamentos que contam, é o “segredo de sua existência” (Marx). Não se trata de administrar uma sociedade já feita, é mister primeiro fazê-la, tão verdadeira, tão viva como o acordo dos oprimidos em sua luta. Dulles diz na cara de Molotov que jamais um regime comunista foi livremente aceito. Ele não lhe ensina nada. É como se dissesse que jamais as nossas decisões importantes são integralmente demonstradas nem demonstráveis.

Nada haveria que censurar se a revolução superasse verdadeiramente o jogo do sufrágio, se não encontrasse, em seu próprio desenvolvimento, a questão dos outros. Mas a encontra enquanto viver. Tem seus opositores. Se os consulta ou somente os tolera, eila de volta ao problema do sufrágio. Se os suprime, já não é o acordo total dos oprimidos que deveria ser.

Se se consultam as opiniões, nunca haverá revolução — mas se a revolução nunca for controlada, será uma revolução, uma sociedade sem exploração e sem opressão? Se não tem de justificar-se perante uma oposição, por números, por comparações, por estimativas oficiais e independentes, quem saberá o que custa e o que proporciona, e para quem, e afinal o que ela é? É por isso que lhe acontece proclamar constituições, organizar consultas. Mas a concessão é mera formalidade: os sufrágios provam se são favoráveis, mas não a julgariam se fossem desfavoráveis. Quando se lhe pedem provas, a revolução responderá sempre que entrar nas provas já seria trair.

Seja, replica o conservador, a minoria que nada tem a perder não está em condições de apreciar os méritos relativos de um regime que a exclui. Isto concerne às estatísticas, às probabilidades, e a miséria, por sua vez, é categórica. Não resta, pois, senão impor-lhe respeito.

Assim continua o duelo entre aqueles que temem pelo que existe e aqueles que querem o que não existe ou não existe ainda. A uns e outros, os regimes liberais opõem apenas uma arte consumada de diluir as contradições, de colocar obliquamente os problemas, de sufocar a ação no processo, de criar preconceitos favoráveis ou desfavoráveis, de debilitar as próprias maiorias, quando estas não são sensatas, e de conduzi-las para onde não querem ir, de manipular os espíritos sem tocar neles — numa palavra, uma forma jurídica e esperta da violência.

Tinha portanto razão Gide? Só temos escolha entre a violência aberta e o compromisso precário entre as violências? Convém ser apolítico, convém ser misantropo?



Nem tudo é tão simples nem tão negro. A misantropia nunca terá razão porque os vícios da política devem-se afinal de contas ao que há de mais válido entre os homens: à sua idéia da verdade. Aquele que viu algo e o julga verdadeiro, julga-o verdadeiro para todos. Se os outros não o vêem, é porque são fanáticos, é porque não julgam livremente. Assim o homem livre faz de suas evidências a medida de todas as coisas, e ei-lo fanático no momento em que se queixa do fanatismo dos outros. Mas, finalmente, se cada qual “imiscui-se nos assuntos dos outros”, se se substitui a eles, é também porque “põe-se no lugar deles”, porque os homens não estão um ao lado do outro como pedras, e porque cada qual vive em todos.

Chega um dia, portanto, em que aquele que queria retirar-se do jogo político é trazido de volta a ele justamente por esse gosto da liberdade que cultivava em seu proveito. Gide disse-o muitas vezes: o extremo individualismo torna o homem sensível aos outros indivíduos, e seu *Diário* conta como ficou mudo de espanto quando, tomando um táxi para ir ver um doente na clínica da Rue Boileau (então luxuosa), e surpreendendo-se de que o motorista não a conhecesse, recebeu esta simples resposta: “Para nós, é em Lari-boisière.”

Pode-se usar de artimanhas com os outros, inventar sonhos em que eles se esfumam — a “França real”, o proletariado puro —, não se pode recusar a escutar alguém que fala da sua vida. Há pelo menos um assunto sobre o qual os outros são juízes soberanos: sua sorte, sua felicidade e sua infelicidade. A esse respeito cada qual é infalível, e isso reduz a proporções justas os lugares-comuns sobre o sufrágio dos quais Gide não temeu ser o eco.

Ora, essa competência vai muito longe. A zeladora de Gide talvez não tivesse opiniões, sobre a história, tão matizadas como as de Gide. Que importa? Votar não é escrever um tratado de política ou de história universal. É dizer sim ou não a uma ação julgada por suas conseqüências vitais, que são perfeitamente sensíveis a cada pessoa, e que são inclusive sensíveis só a ela. A revolução russa principiante bem o compreendera, quando apoiava o novo poder sobre os soviets, sobre os homens considerados em seu ofício e em seu meio de vida. Esse sufrágio real, esse juízo abrupto, e que cabe numa palavra, dizem o que cada qual pretende fazer e não fazer de sua vida. Conquanto tivessem cem vezes razão, aqueles que “sabem” não podem pôr suas luzes (aliás, vacilantes) no lugar desse consentimento ou dessa recusa. A maioria nem sempre tem razão, mas com o correr do tempo não se pode ter razão contra ela, e, se se escamoteia indefinidamente a prova, é por estar-se errado. Aqui atingimos o ponto decisivo. Não que a maioria seja oráculo, mas porque é o único controle.

Resta saber como coletar esse sufrágio, como protegê-lo contra os desvios, mediante quais instituições, e isso não é fácil, pois o sentimento que cada qual tem da sua vida depende incrivelmente das ideologias. Sobretudo numa situação tensa, o próprio abstrato torna-se concreto, e cada qual vive a tal ponto nos símbolos sociais que é difícil encontrar nele um âmbito preservado de certezas suas.

Mais ainda, há uma comédia das sociedades liberais que faz com que o controle se transforme em seu contrário. Alain pensava que não se pode abusar do controle, que, de uma vez por todas, o papel dos cidadãos é dizer não, e o do poder, estimular a tirania. Se cada qual cumprir o melhor possível a sua obrigação, a sociedade e a humanidade serão tudo o que podem ser. Ele não previra a troca de papéis em que a liberdade e o controle servem para perpetuar tiranias, no momento em que os interesses da liberdade pas-

sam para o lado do poder. Qualquer poder sem controle deixa louco. É verdade. Mas que fazer quando cessa totalmente de haver poder, quando só restam controladores? O cidadão contra os poderes nem sempre é o equilíbrio entre a tirania e o caos, é por vezes a sua mescla, uma sociedade sem ação, sem história.

O problema do sufrágio permanece intacto à nossa frente. Não chegamos ainda a entrever o que seria uma sociedade que o tivesse resolvido. Mas ele consiste em fazer comunicar o que se diz e o que se faz. Portanto, já sabemos que uma sociedade válida não será menos livre, porém mais livre do que a nossa. Mais instrução, mais informação e informação mais precisa, mais crítica concreta, a publicidade do funcionamento social e político real, todos os problemas colocados nos termos mais ofensivos — ofensivos no sentido em que o são a desgraça e todos os bons raciocínios; são estas as condições prévias de relações sociais “transparentes”.

Julho de 1955

XI. Sobre a Indochina

Temps modernes publicou, no mês de dezembro, um editorial sobre a Indochina que se poderia achar incompleto: não definia uma política, dizia com que sentimentos deve-se procurar uma. Dizia que *a priori* estávamos errados se, depois de oitenta anos, éramos ainda odiados como inimigos, e que uma reconquista militar seria literalmente a nossa vergonha. Que o filho de uns amigos nossos, que acaba de prestar serviço militar na Indochina, escreva-nos hoje: “os soldados lá são vítimas e é mais duro morrer do que redigir protestos”, nós achamos natural. (Quando se arriscou a vida, é penoso reconhecer que foi por uma causa duvidosa. Mas, justamente aí, é preciso protestar contra uma imprensa que dá os soldados mortos como exemplo para justificar outros sacrifícios.) Que aos olhos de um coronel seja uma desqualificação pregar moral e honrar o heroísmo onde quer que ele esteja, já é mais espantoso. Esse coronel parece saído das narrativas heróicas e simplistas, e conhecemos outros, durante a guerra, de outra têmpera. Mas que um protesto moral possa provocar, num cristão como François

Mauriac, “um verdadeiro estupor”⁸⁷, isso nos deixa, por nossa vez, estupefatos.

Falais de um capricho, diz-nos ele. E decerto a moral existe, mas não deve ditar regras sem considerar os casos. — Somos, também nós, contra a moralidade abstrata. É por isso que não seguimos os anticomunistas, que julgam o comunismo sem considerar os problemas da URSS. Mesmo assim, é preciso que os valores sejam reconhecíveis em seu aspecto do momento. É por isso que, não reconhecendo no comunismo de hoje os valores do humanismo marxista, não somos comunistas. Na questão da Indochina, não opusimos à colonização argumentos de princípios tais como a igualdade dos homens ou o direito que têm de dispor de si mesmos. Fizemos a constatação muito concreta de que, após oitenta anos, continuamos a ser na Indochina “autoridades ocupantes” mal toleradas⁸⁸, que isso era um fracasso e que uma solução militar seria a confirmação dele. Queremos efetivamente que se distinga entre a moral pura e a aplicada. Mesmo assim, é preciso haver alguma relação entre elas. Quando não passa de generalidades verbais, a moral pura torna-se álibi e ardil. Convém então pegá-la na palavra. Cumpre dizer, e repetimos: “Façamos a paz ou demos o fora.” Quando entramos nos caminhos da moral relativa, precisamos fazê-lo sabendo o que afinal estamos querendo, e resolvidos a não aceitar *seja o que for*. François Mauriac confunde o sentido do real e o respeito do real.

Como ousais escrever, prossegue ele, que a face dos franceses na Indochina é a face dos alemães na França? Os alemães pilhavam a Europa e nós estabelecemos lá uma “civilização benfazeja”. Respondemos que, se os alemães tivessem ficado três quartos de século na França, bem que teriam acabado por construir fábricas onde os franceses teriam trabalhado, estradas e pontes que teríamos utilizado — e até por distribuir enxofre e sulfato aos proprietários para cuidar dos seus vinhedos hereditários. Isso não tra-

87. *Le Figaro*, 4 de fevereiro de 1947: *O filósofo e a Indochina*. Perdoamos a idéia, muito provinciana, de adivinhar o autor de um editorial coletivo. O mais divertido é que o grafólogo se engana em sua conjectura.

88. “Somos lá, dizia o editorial, alemães sem Gestapo nem campos de concentração — pelo menos é o que esperamos.” Vã esperança. Veremos pelo artigo de J. Cuisinier que ainda éramos excessivamente otimistas.

ria o perdão pelos reféns executados. Se os italianos pudessem ter ficado na Abissínia, teriam equipado o país. François Mauriac foi muito frívolo quando condenou o empreendimento etíope. Devia esperar a hora das pontes e das estradas. Que estamos dizendo? As estradas estratégicas, pelo menos, já estavam inauguradas. A política francesa na Indochina não só não libertou os camponeses da usura, como nem sequer tolerou a formação de uma burguesia industrial. É por isso que continuamos a ser lá potência ocupante. Julgam-nos pelo que fizemos e pelo que não fizemos.

Enfim, diz François Mauriac, a colonização é um gênero de Cruzada, equívoca como todas as Cruzadas. Suas violências são apenas “a corrupção de uma grande idéia”. Mas a idéia está no espírito de François Mauriac ou em nossos manuais de história. Quanto aos vietnamitas, eles viram sobretudo a “corrupção”. É exatamente escandaloso que um cristão se mostre a esse ponto incapaz de afastar-se de si mesmo e de suas idéias, recusando-se a ver-se, mesmo por um instante, pelos olhos do outro. Os menos revolucionários dentre nós compreenderam de uma vez por todas, com a guerra da Espanha e com a ocupação alemã, que a honra às vezes está nas prisões. Aprenderam o que as grandes “idéias” do poder significam para os oprimidos. Mas a guerra terminou, os alemães partiram, tudo voltou à ordem. O poder agora somos nós, e portanto só pode ser digno. De novo, o ponto de vista dos combatentes convocados não conta. Como nos dias de sua infância protegida, François Mauriac não tem ouvidos para os gritos daqueles que se ocupam em matar e morrer. Tenhamos paciência. É apenas a corrupção de uma grande idéia “e, precisamente, uma vocação traída”. Dizemos que um cristão não é feito para trair sua vocação ou para desculpar aqueles que a traem, e não somos os únicos a dizê-lo. Um padre nos escreve: “Acabo de regressar do Vietnã, onde fiquei sete anos. A leitura de sua nota... a respeito do Vietnã me fez um bem pelo qual lhe sou grato... Não teria escrito ao senhor se o artigo de Mauriac em *Le Figaro* de 4 de fevereiro não viesse parar por acaso diante de meus olhos... Terá ele envelhecido? Os sofrimentos do seu país deixaram-no amargo? Que fim levou o cristão?... Enquanto tantos cristãos se recusarem a estar no lugar onde são esperados, será de admirar que outros pretendam substituí-los?”

Decerto François Mauriac renega o colonialismo “tal como foi praticado no século XIX” (como se houvesse mudado muito

desde então). Convida-nos a “descobrir antes que seja tarde demais novas bases de entendimento e de cooperação” com o Vietnã. Não se pode dizer que o seu artigo sirva muito para isso. Como é que ele não percebe que, visto de fora, esse artigo é exatamente o disfarce moralizante de uma solução violenta⁸⁹? Um vietnamita dizia-nos: “O sistema francês funciona às mil maravilhas. Os senhores têm seus colonialistas. E têm, entre seus administradores, escritores e jornalistas, muitos homens de boa vontade. Uns agem, os outros falam e são a caução moral dos primeiros. Assim os princípios são salvos” — e a colonização na verdade permanece o que sempre foi. Depois de um artigo feito para nos tranquilizar a consciência e justificar o nosso poder na Indochina, as frases conciliatórias do fim não têm muito peso. Um funcionário da Indochina dizia-nos ultimamente: “O senhor tem razão, trata-se de acordar as pessoas.” O artigo de François Mauriac é feito para adormecê-las. Se o escutarem, deixarão as coisas como estão — até que chegue o inverno, as tropas vietnamitas se fatiguem, os camponeses se cansem, e o Vietminh capitule sem impor condições. Nesse momento, poder-se-á negociar sem nada prometer, e o colonialismo liquidará, sob o nome de “comunismo”, juntamente com o estado-maior, de fato comunista, do Vietminh, as reivindicações mais legítimas do povo indochinês. É seguramente difícil para um ministro entabular negociações sem fortalecer o Vietminh. É por isso que se vem repetindo que cada palavra dita em favor dos vietnamitas na imprensa francesa prolonga a luta ao despertar-lhes a esperança. Mas convém ver que a outra fórmula: “sejamos vencedores hoje, seremos justos amanhã”, equivale a dar por perdidas as reformas. Há na Indochina, desde a guerra, um duplo poder. A lógica do colonialismo exige que se eliminem os “intrusos”. Não será na hora de seu triunfo que ele se corrigirá. Ser a favor de uma solução militar é endossar a política francesa de oitenta anos na Indochina. Que um ministro confundido pelos acontecimentos adira a essa política, não é de surpreender. Mas na hora em que quase toda a imprensa faz coro, os escritores independentes não cumprem

89. Nem sequer sabemos se “antes que seja tarde demais” significa, como se espera, “antes que a repressão militar vença”, ou, como se teme, “antes que sejamos expulsos”.

seu dever se facilitam a operação. Aos cínicos que a conduzem, deve-se reconhecer essa espécie de grandeza que é a dos homens de Estado desde que o mundo é mundo. Mas que dizer das belas almas que a ela se associam sem ter a coragem de chamar Terror ao terror? Nosso tempo tem sobre os outros a incomparável vantagem de haver entreaberto ao público os bastidores da história e mostrando algumas de suas maiores astúcias. Compete-nos defender esse privilégio.

Tudo isso está tão claro que ficamos “estupefatos” por ser obrigados a repeti-lo, sobretudo a François Mauriac, que, em outras ocasiões, fora lúcido. Que lhe está acontecendo? Esse artigo não está claro. Percebe-se que ele fala de uma coisa e pensa *também* noutra. De onde vem esse tom fraudulento que ele nunca teve quando se tratava de moral ou de religião, e que perdeu de há muito em política? Como o paciente do psicanalista, dá-nos incidentalmente a resposta. Lá pelo fim do artigo, e como se passasse à parte secundária do problema, nosso autor pergunta: “Será verdade ou não que a França enfraquecida seria substituída por uma outra potência (aquela mesma cujo espírito anima o Vietminh)?” Aí está. Não há necessidade de uma longa investigação para saber que os comunistas franceses, associados ao governo, são co-responsáveis por sua política colonial, que o Vietminh não foi seriamente apoiado pela URSS, que, de acordo com a sua política geral de prudência, a URSS almeja o acordo e não uma guerra que poderia acarretar a intervenção anglo-saxã, que as armas do Vietminh vêm da China, o mais das vezes por intermédio de uma firma francesa, que por fim o estado-maior comunista do Vietminh tomou sob a sua tutela um movimento nacionalista indochinês amplamente motivado pela política francesa na Indochina e que nada devia ao maquiavelismo do Kremlin... Tudo isso não tem importância. Basta que Ho-Chi-Minh seja comunista e François Mauriac compreendeu. Não existe aí senão um tentáculo da URSS. Exemplo incontestável do *nominalismo político* que falseia a vida pública francesa. Trate-se da Indochina ou de outra coisa, cada qual escolhe uma posição conforme esta enfraqueça ou fortaleça a URSS, e arranja-se como pode com as suas idéias. É por isso que já não há problemas políticos nem verdadeira discussão política. Os comunistas acreditavam outrora que, pela lógica do movimento operário, os progressos da revolução no mundo serviam eminentemente à URSS.

Podiam hesitar sobre a tática e perguntar-se a um dado momento se era oportuna a ofensiva proletária. Mas pelo menos ficava entendido que o problema seria resolvido por uma análise séria da situação local e por uma apreciação da conjuntura mundial, na qual a pressão dos proletários nacionais sobre os respectivos governos seria levada em consideração. Hoje, eles já não têm tanta confiança no curso das coisas, já não acreditam num desenvolvimento racional da história e na harmonia entre o válido e o eficaz. Sua diplomacia, como a de todas as chancelarias, calcula a relação de forças segundo as condições geográficas e militares, e sem levar em conta a consciência de classe, de fato bem enfraquecida. Por sua vez, o anticomunismo não trata nenhuma questão a fundo. Está tão desprovido de idéias e tão longe dos fatos que não se eleva sequer à manobra esquerdista, no entanto fácil nessas circunstâncias. Recai pura e simplesmente no velho conservadorismo, e confunde numa reprovação cega a diplomacia soviética e os movimentos de massas espontâneos. Numa questão como a da Indochina, em que está claro porém que não se resolverá nenhum problema perseguindo o fantasma URSS, o anticomunismo atém-se à concepção do chefe de polícia, segundo a qual todos os problemas são criados por alguns agitadores.

Compreendemos agora o que se passa com François Mauriac. Quando o patriotismo francês soprava no sentido da humanidade, ele soube julgar os poderes. Mas seu único desejo era abandonar uma lucidez tão fatigante. A guerra teve o inconveniente de obrigá-lo a distinguir o legal e o justo. Esqueçamos, pensa ele, esses horrores. Não reabram nossas chagas. O ferimento, para ele, não é a questão da Indochina, é a desonra de Vichy. O sangue pode correr lá longe, contanto que as nossas chagas cicatrizem.

Março de 1947

XII. Sobre Madagascar⁹⁰

(Entrevista)

— Enquanto filósofo e pensador político, o senhor tem uma opinião sobre a guerra da Argélia, e qual seria ela?

— Tenho uma opinião e não a escondo. Mas talvez já não seja uma solução, ainda que pudesse ter sido há dois anos e meio. Nada prova que um determinado problema seja solucionável não importa a data, e seria abusivo censurarmos por não ter solução quando se deixou deteriorar o problema. Vejo apenas verdades parciais:

1) Sou incondicionalmente contra a repressão e em particular contra a tortura. Quem escreveu *La question* sabe o que é a honra e a verdadeira glória; não podemos esquecer estas palavras, quando ele cruza no corredor da prisão com muçulmanos que o encorajam: “... e nos seus olhos captei uma solidariedade, uma amizade, uma confiança tão total que eu me sentia orgulhoso, justamente por ser europeu, de contar com um lugar entre eles.” Quem pensou isso, e seus semelhantes, salva, ao pé da letra, a honra, a nossa honra e a dos nossos ministros. Dizem, e é verdade, que a tortura é a resposta ao terrorismo. Isto não justifica a tortura. Era preciso agir de um modo que o terrorismo não nascesse;

2) Mas me parece impossível deduzir, desse juízo sobre a tortura uma política para a Argélia. Não basta saber o que se pensa da tortura para saber o que se pensa da Argélia. A política não é o contrário da moral, nunca se reduz à moral. O polonês Hlasko dizia ultimamente que as convicções políticas dos escritores franceses não o interessavam muito, porque não passavam de atitudes morais. Parece-me que ele tinha razão.

— A que chama atitude moral?

— A atitude, por exemplo, daqueles que pensam que, por princípio, os homens brancos não tinham nada que fazer no resto do mundo, que estavam errados em ir para lá, que o único dever e o único papel deles atualmente é se retirar, que os países de ultramar, deixados a si mesmos, encontrarão grandes dificuldades, mas não

90. A estada em Madagascar, aqui referida, é de outubro-novembro de 1957, e o texto da entrevista, de janeiro-fevereiro de 1958. Recolocamo-lo aqui na data certa. Anunciado em *L'Express* de 3 de julho, só foi publicado em 21 de agosto de 1958.

cabe a nós ocupar-nos deles, cabe a eles enfrentá-las e usar como quiserem de uma liberdade total que lhes deve ser reconhecida.

Este sentimento, que se adivinha em grande parte da esquerda não-comunista, é tudo quanto nela resta da atitude propriamente revolucionária. Ora, a atitude revolucionária era uma política: pensava-se que havia verdadeiramente no mundo uma força histórica madura, pronta para receber a herança humana, os países coloniais e os proletariados dos países avançados formavam um todo só nessa luta, e a política revolucionária consistia em combinar a ação de uns e outros.

Hoje, está suficientemente claro que o proletariado não está no poder nem sequer nos países onde a burguesia perdeu; a própria idéia de um poder proletário ficou problemática. Muitos homens que já não acreditam que a URSS seja um poder proletário, *justamente porque já não acreditam nele*, transferem para os países colonizados a ideologia revolucionária. Precisamente porque não podem mais ser comunistas, não levam em conta compromissos em política colonial.

No entanto está claro que é impossível manter uma política revolucionária sem aquilo que é o seu eixo, isto é, o poder proletário. Se não há “classe universal” e exercício do poder por esta classe, o espírito revolucionário torna a ser moral pura ou radicalismo moral. A política revolucionária era um fazer, um realismo, o nascimento de uma força. A esquerda não-comunista freqüentemente só lhe conserva as negações. Tal fenômeno é um capítulo da grande decadência da idéia de revolução.

— E por que essa decadência?

— Porque a história principal, a de uma classe revolucionária, não é confirmada pelo curso efetivo das coisas. Basta viajar para um dos países de ultramar para compreender a um só tempo em que o esquema revolucionário é fictício e por que ainda assim recebe dos acontecimentos uma justificação totalmente aparente. Vejamos, por exemplo, Madagascar, onde estive há alguns meses. Em primeiro lugar ficamos impressionados pelo fato de os intelectuais nacionalistas de Tananarive estarem muito longe daquilo que nos faria supor uma concepção revolucionária da história. Um deles dizia na minha frente que a distinção dos nobres e dos burgueses era um traço permanente da personalidade malgaxe; um outro, que seria preciso, depois da independência, cuidar de reter na aldeia a população que se desloca para as cidades; um outro ainda,

católico, que seria preciso construir uma espécie de socialismo feudal; um outro, que a Libéria era um exemplo para todos os povos da África; um outro, enfim, que nada era mais importante do que as diferenças entre católicos e protestantes em Tananarive.

Tais intelectuais estão muito longe de estar preparados para uma eventual revolução. A isso, um marxista responderá que constituem uma burguesia nacionalista, que esta burguesia abrirá as portas do poder às massas e aos chefes improvisados que as massas formarão. Feitas todas as ressalvas sobre a insuficiência de uma curta viagem e também sobre a possibilidade de acontecimentos inesperados (quase ninguém, em 1947, acreditava na insurreição), cumpre confessar que em momento algum, no país, temos a impressão de uma revolução incubada. Que, mormente em Tananarive, muitos malgaxes estejam fartos do poder francês, é uma coisa. Que isto prenuncie a maturação acelerada de um proletariado no sentido marxista, é outra. Na região betsileá, no sul, perto de Tulear e Fort-Dauphin, e mesmo em Issotry, subúrbio de Tananarive, onde a água dos arrozais invade as casas na estação das chuvas, e onde vemos à venda em cabazes objetos indefiníveis que são o símbolo mais cruel da miséria —, o viajante isolado não se sente cercado pela cólera. Mesmo que tudo venha a explodir amanhã, faltará provar que se trata de uma erupção preparada pela história. Sei que é preciso procurar sob as aparências, mas seria preciso provar que há nas “profundeza” um proletariado revolucionário no sentido clássico de Marx.

Mas eis o motivo por que a história dá a impressão de fluir no sentido do comunismo: se os franceses deixassem imediata e completamente Madagascar, é provável que a burguesia de que falava há pouco, que é qualificada, mas muito reduzida, tentasse tomar o país sob sua tutela, que uma parte da população costeira se levantasse contra ela (tentamos tirar proveito desses ódios, mas eles existem, e não os criamos; após uma conferência sobre a idéia de raça, constatei que os merinas de Tananarive achavam-se insuficientemente racistas: eles não conseguiam sentir os negros da costa como iguais). Em resumo, os malgaxes nacionalistas admitem de bom grado que a partida dos franceses seria seguida por perturbações sangrentas. Depois disso, como há que se viver, homens surgidos das massas imporiam com efeito a sua autoridade, fariam o país trabalhar, empreenderiam sem capitais e com os meios existentes a tarefa do desenvolvimento. Seria muito longo e muito du-

ro. Não vejo razão alguma para dizer que este é o sentido imanente da história, a solução preparada por ela para os problemas da miséria. Mesmo que, o que não é o caso, todos os países coloniais que alcançaram a independência acabassem por militarizar-se e por realizar uma espécie de comunismo, isto de modo algum significaria que a filosofia marxista da história é verdadeira, e sim que um regime autoritário e não-burguês é a única saída possível quando a independência política precede a maturidade econômica. Se nos atemos ao que é observável, nada faz pensar, em Madagascar, no esquema clássico do proletariado colonial que salta as etapas do desenvolvimento e que por vezes antecipa em maturidade revolucionária os proletariados dos países avançados.

A aparente confirmação do esquema torna-nos desatentos a fatos e problemas que o marxismo põe em segundo plano ou até passa em silêncio. Ficamos impressionados ao conversar com intelectuais avançados, em Tananarive, com o pouco interesse que dão, por exemplo, aos problemas do desenvolvimento ou mesmo ao estudo dos costumes e da sociedade malgaxes. Um deles, que fez estudos universitários na França, dizia-me que lhe era quase impossível a comunicação de sua personalidade malgaxe com sua personalidade de cientista, e que, aliás, qualquer estudo das crenças malgaxes empreendido no espírito da ciência pareceria aos seus como uma traição. A revolta deles contra nós não é intelectual (apreciam e praticam admiravelmente a conversa à francesa), é inteiramente emocional e moral.

Pode-se responder que o resto viria com a independência. Creio que, na realidade, a independência e suas conseqüências destacariam cruelmente, mas não resolveriam, o problema, que é amalgamar um modo de pensar europeu e o que resta de uma civilização arcaica. Talvez o comunismo só domine esse problema, como os demais, suprimindo-lhe os meios de manifestar-se.

Quando Rabemananjara quis, num jornal de Paris, expressar os desejos dos malgaxes, só conseguiu pôr lado a lado o elogio das técnicas européias e a reivindicação de uma relação imediata com a natureza cujo segredo, dizia ele, a civilização malgaxe detinha desde sempre, sem explicar como essa relação poética com a natureza era compatível com o trabalho e a produção à maneira ocidental.

Césaire glorifica os negros por não terem inventado a bússola e compreende-se o que quer dizer: a bússola, a máquina a vapor e o resto serviram por demais para encobrir as ações e os gestos dos franceses. Mas, enfim, tomar pura e simplesmente partido contra a bússola é tratar com muita ligeireza o problema histórico do desenvolvimento. A independência não deteria, pelo contrário aceleraria, a degradação das estruturas arcaicas. Pode-se responder também: a idealização do passado arcaico é uma busca de segurança e oculta a angústia revolucionária. Também aí continua a tratar-se do mesmo recurso a uma história abissal. Se nos atemos ao observável, nada permite dizer que a independência imediata e incondicional seria a substituição de um imperialismo esgotado por uma nação madura para viver por si mesma. Seria antes um crédito dado ao desconhecido, um desafio ao destino, sendo isso que a ideologia da revolução esconde à esquerda francesa.

— Em seu entender, as críticas tradicionais dirigidas ao colonialismo careceriam de realismo e sobretudo de atualidade?

— O colonialismo, em qualquer hipótese, está reduzido a uma quarta parte. Quando os europeus deportavam para a América quinze milhões de negros africanos, quando tratavam os rebanhos do pampa argentino como jazidas de couro e de sebo, quando desenvolviam no Brasil a cultura itinerante da cana-de-açúcar, que deixava o solo esgotado e, com o concurso da erosão tropical, transformava o país em deserto, ou quando a administração francesa na África era ainda dominada pelas grandes companhias, havia um colonialismo.

Penso dos fatos antigos de que acabei de falar o mesmo que penso de todas as infâmias que nunca faltam nos empreendimentos históricos, tanto na história romana como na da monarquia francesa. Foi assim que Nantes, Bordeaux acumularam os capitais que deveriam tornar possível a revolução industrial. Não aprovo esse sangue, esses sofrimentos, esses horrores, como também não aprovo a execução de Vercingetórix. Digo que, com a condição de que isso cesse, não há por que afirmar como princípio que os brancos devem regressar a seus países, pois na África de hoje eles são diferentes desse colonialismo.

Vê-se no livro dirigido por Ballandier, *Le Tiers Monde*, que, desde a lei de agosto de 1946, os investimentos públicos da França nos países do sul do Saara representam cerca de um bilhão de dó-

lares, o mesmo, em dez anos, que durante os quarenta anos anteriores, o equivalente, dizem, a um plano Marshall africano.

Vê-se no livro de Germaine Tillion que para 1.200.000 não-muçulmanos há na Argélia 19.000 colonos em sentido estrito, dos quais 7.000 são pobres, 300 ricos e uns dez extremamente ricos. O restante dos franceses da Argélia são assalariados, engenheiros, comerciantes que representam três quartos da infra-estrutura econômica do país. Enquanto isso, 400.000 operários argelinos trabalham na França e sustentam na própria Argélia dois milhões de argelinos.

Não digo que os empresários franceses os contratem por filantropia. Constatamos que esta relação entre a Argélia e a França não tem nada a ver com o colonialismo. Há sobretudo nos costumes, nos modos de pensar, mesmo nas práticas administrativas, muito mais do que vestígios do colonialismo. Podemos pensar no modesto nível do salário mínimo em determinada região de Madagascar onde se estabeleceu uma importante empresa privada que, digamos de passagem, se vangloria de pagar salários um tanto superiores. Já não se pode dizer que o sistema seja *feito para* a exploração; já não há, como se dizia outrora, “colônia de exploração”.

— Nessas condições, por que vemos a maioria dos países de ultramar se sublevar pela independência, ou pelo menos reclamá-la?

— Veja ainda o livro de Ballandier: um décimo da população do mundo dispõe de 80% da renda mundial; a Ásia, que abriga a metade da humanidade, não detém senão um quinto da renda mundial. 500 milhões de homens nos países ditos avançados vivem com uma renda anual de 500 a 1.000 dólares; 400 outros (a URSS, o Japão, dois ou três países da Europa oriental, uma ou duas repúblicas sul-americanas) vivem com uma renda anual de 100 a 500 dólares; os demais — isto é, 1,500 bilhão de homens —, com menos de 100 dólares por ano. Dois terços da população mundial passam fome; um alemão, um inglês, um americano dispunham em 1950 de 5.000 unidades de energia por ano, um africano ou um chinês de 150, um hindu ou um indonésio de menos de 100.

Acrescenta-se a isso, como se sabe, a alta natalidade dos países subdesenvolvidos, da ordem de 40 a 50 por mil; a da Europa antes da limitação da natalidade era apenas de 30 a 40 por mil. Sem a limitação da natalidade, calculou-se que seria preciso que as mu-

lheres européias se casassem só com cerca de trinta e cinco anos para não ter no casamento mais filhos do que têm hoje. A intervenção das técnicas médicas fez baixar a mortalidade, como já se disse muitas vezes, mas os números são impressionantes: de 1946 a 1952, a esperança de vida no Ceilão passou de 42,8 para 56,6; a França, por sua vez, levou cinquenta anos, de 1880 a 1930, para passar do primeiro número para o segundo. No total, por volta do ano 2000, os países subdesenvolvidos terão provavelmente passado de 1,800 para 4,000 bilhões de habitantes, os outros de 900 para 1,150. Tudo isto e a degradação das estruturas costumeiras, numa palavra, o que Germaine Tillon chama de *clochardisation** de três quartos das populações subdesenvolvidas, e por fim os progressos da informação e da consciência política, explicam amplamente a insurreição dos países subdesenvolvidos. O pouco que os países colonizadores fizeram por eles (em 1954, na Argélia, 95% dos homens eram analfabetos em francês) antes a apressou do que a retardou.

Tudo isso não absolve o racismo dos brancos e os atos de exploração, mas aqueles de que falamos são de outro volume e de outro peso. Alfred Sauvy, que não é suspeito, escrevia ultimamente que o regime de vida dos argelinos desde a chegada dos franceses à Argélia evoluiu aproximadamente como o dos países árabes politicamente independentes. Mas como os países colonizados não se auto-administravam, como o poder era um poder estrangeiro, é natural que lhe imputem o seu sofrimento.

— Se o essencial dos males de que sofrem os países colonizados não é imputável ao colonialismo, não há então solução?

— Não há solução a curto prazo, e a independência não é uma solução, assim como o comunismo não o seria. Calculou-se que para elevar o nível de vida em 1%, um país desenvolvido tem de poupar 4% da renda nacional e um país subdesenvolvido provavelmente muito mais. Tendo em conta a taxa de crescimento da população, seria preciso poupar e investir de 12% a 20% da renda nacional para obter um resultado bem insignificante.

Quanto ao auxílio externo, avalia-se que os países desenvolvidos (sem sequer levar em conta a discordância entre sua progressão demográfica e a dos outros) deveriam contribuir com 4% a 7%

* Cf. *clochard*, mendigo, pedinte. (N.T.)

de sua renda global já no primeiro ano para dobrar, em trinta e cinco anos, o nível de vida dos povos subdesenvolvidos, isto é, para elevar a renda anual per capita a 70.000 francos.

— Por que o senhor diz que o comunismo não seria uma solução?

— Porque ele encontrou, na URSS e fora da URSS, os problemas do subdesenvolvimento; ora, superou-os na URSS, onde os recursos eram excepcionais, e no tocante ao setor industrial (subsiste um problema agrário, ao que parece). Mas, quanto às democracias populares, a conversão dos países agrícolas em países industriais — por exemplo a integração anual de 700.000 pessoas na indústria húngara — teria exigido, diz o inglês Mandelbaum, o investimento de um quinto da renda nacional. Tendo em conta as imperfeições próprias de uma planificação puramente autoritária e de todas as suas consequências humanas, talvez seja este esforço desmedido a causa da sublevação da Polônia e da Hungria.

— Os problemas que o senhor focaliza — aqueles que estudam a política nem sempre os perceberam — parecem de fato os problemas essenciais que vão governar a nossa época, e que já a dominam. Mas, por mais desmedidos que nos pareçam, não é possível enfrentá-los sem encarar uma maneira de tratá-los, ou de tentar, por pouco que seja, controlá-los. Não tem nada a propor?

— Isso é realmente necessário, mas não é o enunciado de uma solução imediata. Não desejo que a Argélia, a África negra e Madagascar tornem-se imediatamente países independentes porque a independência política, que não resolve os problemas do desenvolvimento acelerado, proporcionar-lhes-ia em contrapartida os meios de uma agitação permanente em escala mundial, agravaria a tensão entre a URSS e a América, sem que nem uma nem outra possam fornecer uma solução aos problemas do subdesenvolvimento enquanto prosseguirem o seu esforço de armamento.

Desejo imediatamente regimes de autonomia interna ou de federalismo, como transição para a independência, com prazos e etapas previstos. Uma vez que não há solução técnica e econômica a curto prazo, cumpre que esses países recebam os meios de uma expressão política a fim de que assumam verdadeiramente os seus negócios, e seus representantes obtenham da França o máximo do que ela pode fazer no sentido da "economia de doação".

— Acredita que tal política, se fosse decidida, teria chances de ser aplicada?

— As dificuldades são evidentes. Em Madagascar, em regime de lei de enquadramento*, muitos malgaxes pensam que nada mudou. Hoje, em Madagascar, em regime de autonomia interna, um jornalista malgaxe dava a entender na minha frente que a administração fazia propositadamente queimadas no mato (que são proibidas) para poder condenar os pretensos culpados. Observei ao jornalista de Tananarive que me dizia isso que dez anos atrás ele estava preso, e hoje era redator de um jornal em Tananarive. Muitos franceses, inclusive administradores, são aberta ou tacitamente hostis à lei de enquadramento. Um deles dizia-me: “Estamos ensinando-lhes a passar sem nós.” Tinha razão. É exatamente essa a missão dos administradores franceses em regime de autonomia interna.

Mas, em se tratando de carreira, existe aí algo com que preencher uma carreira inteira, tamanha é a tarefa de escolarização e de formação, de tanto que foi protelada. Cumpre acrescentar que certos administradores jogam o jogo com uma franqueza, com uma atividade e, além disso, com um sucesso admiráveis; à força de caráter, de independência, de talento, vi alguns que haviam conseguido impor de ambos os lados sua autoridade moral depois de eleições que haviam varrido a antiga camada dirigente. Mais: um administrador, homem de direita, dizia-me saudosos: “Quando Defferre era ministro, éramos atormentados por circulares de aplicação. Pediam-nos o impossível, mas no-lo pediam.” Creio que muitos homens que hesitam ou usam de artimanhas se poriam ao trabalho se sentissem atrás de si um movimento e uma expectativa...

— O senhor não deseja que a França se retire da África. Pode especificar as razões essenciais?

— Digo-o sem constrangimento: porque acredito que ela podia, que ainda pode fazer algo de bom na África, e prefiro ser de um país que faz alguma coisa na história do que de um país que se submete a ela. Bem no fundo, o que me incomoda nos meus

* Em francês, *loi-cadre*: lei instituída na década de 50, que define um certo princípio, deixando aos cuidados do governo precisar-lhe o alcance exato nos decretos de aplicação. (N.T.)

semelhantes que falam com muita facilidade de independência é que os deveres que eles nos propõem são sempre abstenções.

Vi pessoas prestar grandes homenagens a Mendès-France por haver assinado os Acordos de Genebra. Em Genebra, ele fez o que pôde. Não é Genebra que o glorifica, é Túnis, são os Acordos de Cartago, que não têm nada a ver com a política francesa no Marrocos. De um lado, uma iniciativa; do outro, uma mescla de fraqueza e de esperteza.

— O senhor parece acreditar numa superioridade dos nossos valores, daqueles das civilizações ocidentais, sobre os dos países subdesenvolvidos...

— Decerto não em seu valor moral, e menos ainda em sua beleza superior, mas, eu diria, em seu valor *histórico*. Ao aterrissar em Orly, ao amanhecer, depois de um mês em Madagascar, fiquei assombrado de ver tantas estradas, tantos objetos, tanta paciência, tanta labuta, saber, de adivinhar nas luzes que se acendem tantas vidas distintas que acordam na manhã. Esse grande arranjo febril e estafante da humanidade dita desenvolvida é, afinal de contas, o que fará com que um dia todos os homens da Terra possam comer. Já fez com que os homens existam uns aos olhos dos outros, ao invés de proliferarem cada qual em seu país como árvores. O encontro se deu no sangue, no medo, no ódio, e é isso que deve acabar. Não posso seriamente considerá-lo como um mal. De todo modo, já está feito, é impossível recriar o arcaísmo, estamos todos no mesmo barco e não é pouco haver iniciado essa empreitada.

XIII. Sobre 13 de maio de 1958

Eis que os ultras de Argel se sublevaram para instalar no poder um governo que vai fazer a política desejada por Mendès-France há dois anos e meio ou mais. Os oficiais de Argel saíram da disciplina para ter um governo que os leve de volta a ela. Guy Mollet, traidor a seu socialismo, depois à defesa republicana, e amanhã, suponho, ao general De Gaulle, conta com a *estima* do general De Gaulle; Robert Lacoste, que, como certos pássaros chocam os ovos dos outros, chocava em Argel uma rebelião de que fugiu, conta com toda a sua *amizade*.

Os parlamentares socialistas, unânimes contra De Gaulle, esperam para dizer outra vez que Coty os tenha ameaçado com a

guerra civil, depois que o general De Gaulle estiver comprometido demais para se desdizer — repetem-no a meia voz, e obtêm, também a meia voz, declarações tranquilizadoras que desconcertam Deixonne. Será que a política é sempre essas ninharias, esse deixar correr, essas crises de nervos, esses juramentos imediatamente revogados — esses juramentos feitos *para* negociar-lhes a retratação? Ou então será esta a política da decadência, e estaremos condenados à paródia e ao irreal por um mal mais profundo, que deteriorará as instituições de amanhã assim como as de ontem?

O surgimento do general De Gaulle, não convém esquecer, é também a continuação e como que a obra-prima do molletismo. Não estou certo de que lhe seja o fim. De Tamanrasset a Dunkerque, só vemos franceses que sonham de olhos abertos, que criam situações inebriantes para esquecer os problemas reais e assim caminham, mais do que para a guerra civil, para uma espécie de nada político. Pois afinal, não vemos o que os pára-quedistas em Paris poderiam, depois de destruir o “sistema” e pôr na prisão os intelectuais de esquerda, fazer de um país ensimesmado e ausente, o que diriam a Burguiba, ao rei do Marrocos, à FLN, aos homens do Cairo. Quanto aos “totalitários de esquerda”, mesmo em caso de resistência vitoriosa da classe operária, quem afirmará que a URSS arriscaria um conflito aberto para sustentar aqui uma democracia popular? Tais são, contudo, os terrores nos quais se procura fazer os franceses viver. As personagens do drama são em parte imaginárias.

Para começar, o movimento de Argel, do qual nada se pode dizer politicamente: nem sequer é o esboço de uma política. Os ultras sublevaram-se para esquecer o problema da Argélia que comecem a descobrir, fazem uma cena antes de ceder, e, quando têm de falar das coisas, é para repetir os slogans anteriores a Guy Mollet.

Mas o que importa é o exército. Por tudo quanto se sabe dele, vive mais uma vez o drama da *Servidão e grandeza militares*. À margem da nação, e sempre em posição falsa com relação a ela — formado para a abnegação e aceitando, diz Vigny, até as “funções sinistras” que comporta, tendo renunciado à liberdade de pensar e de agir —, “ele não sabe nem o que faz nem o que é”, tem “necessidade de obedecer e de depositar sua vontade em outras mãos, como uma coisa pesada e importuna”. Será ele escravo ou rei do Estado? Porém escravo não o pode ser quando já não há Estado.

E que fazer com o poder quando nada se quer? “O exército é cego e mudo... Nada quer e guia-se pela cabeça dos outros. É uma coisa grande que é movida e mata; mas também é uma coisa que sofre.” Bode expiatório, “mártir feroz e humilde ao mesmo tempo”, habituado ao desprezo pela morte, portanto pela vida, ao desprezo pelos homens, portanto por si mesmo, por tudo isso alheio aos homens que vivem no século e às vezes “pueril” diante da vida deles; por outro lado, livre de espírito, e capaz, se os descobre, de devotar-se a eles, o soldado não é ligado aos interesses, mas não convém lhe pedir que tenha uma política.

Ora, é um soldado que está aqui encarregado de curar o mal. Por certo ele participa mais das grandezas do que das servidões militares, e parece, efetivamente, estar assaz incólume às devastações da *obediência passiva*. Estará ele também incólume à doença do desprezo? Como é preciso ser misantropo para oferecer como modelo aos franceses Guy Mollet e Robert Lacoste! O general De Gaulle pode mudar as leis, mas não muda a vida da França, porque isso não é trabalho de um homem só, porque um homem só tem sempre uma idéia demasiado simples do sistema. À sua maneira, como se serve bem dela, sem uma mentira, mas também sem um erro! Essa rebelião inevitável “não obstante o que ele possa ter dito...”, escreve a Vincent Auriol, portanto prevista e desaconselhada, mas que ele toma como um fato — que não “poderia aprovar” durante as negociações, mas a utiliza — que ele não reprova, mas que compreende melhor do que ela própria se compreende, e que ele vai reconduzir a seu verdadeiro sentido —, tudo isto é muito bem-feito, é trabalho sobre os homens, o mesmo gênero de maleabilidade rude, de desprezo igualitário que conferiu o poder ao general De Gaulle em 1944 — e que não bastou para que o conservasse, não só porque o “sistema” recomeçou, mas porque, se para adquirir o poder basta manipular os homens, para mantê-lo é preciso interessar-se pelas coisas, ter tendências, um corpo de idéias sobre os problemas. Nunca houve movimento atrás de De Gaulle no governo, porque ele não tinha política, porque arbitrava sem governar.

Parece que se esquece nos dias de hoje que o Exército francês e a Assembléia Nacional não são o mundo. Que fazer com relação à Tunísia e ao Marrocos? Como tratar com a FLN, que nunca aceitou nem integração, nem eleições livres, nem cessar-fogo, e sem-

pre falou unicamente de independência? Se, para reduzir os irredutíveis, quiserem cortar-lhes o abastecimento de armas, conservar por muito tempo a boa vontade de Burguiba? Será colocar-se em posição de força anunciar a paz dentro de seis meses? Há algo de onírico nas encenações de Argel, nessa maneira de suprimir os obstáculos pelo pensamento, de projetar no adversário o entusiasmo dos franceses da Argélia, como se o universo participasse das euforias do simpósio de Argel e lhe obedecesse. O general De Gaulle está fechado em sua solidão, como a multidão de Argel em sua cólera, e Guy Mollet em suas operações de corredores. Onde está neste momento a idéia, onde está a imaginação política e, se não há solução, que significa esse carnaval? Desejo ardentemente estar enganado, pois não acredito nas virtudes do nada, mas talvez dentro de seis meses, dentro de seis semanas, teremos a situação agravada.

É nessas circunstâncias que Sirius* intima seus leitores a dizer sim ou não a De Gaulle, a dar-lhe apoio se desejam do fundo de si mesmos o seu sucesso, a pôr um fim nas "vãs discussões", e a transferir a vigilância para os totalitários de direita e de esquerda. Eis-nos assim conduzidos, em cinco dias, do "mal menor" à união sagrada. Já não há espaço para uma oposição, mesmo de acordo com os objetivos presumidos. É preciso ser pró ou contra. Mas pró ou contra o quê? Os "totalitários de direita e de esquerda", será que isso não lembra nada a Sirius? São as mesmas palavras de Pflimlin. Esta é a linguagem do "sistema". Quando vemos o partido comunista e a CGT tão sensatos, como não sentir que está é também a linguagem da chantagem política e dos mitos? Este apoio que Sirius exige de nós, o general De Gaulle nem sequer pediu aos franceses. Desde que foi investido, nem sequer se dirigiu a eles. Inteiramente ocupado em tornar o sistema incapaz de prejudicar, reserva-se decerto para Argel. Isso não tranqüiliza. Entre ele e Argel, há uma conta por ajustar. Ele só, e não nós. Ele está sozinho, como quis. Seu fracasso seria grave, mas não podemos ajudá-lo a ganhar, nem jogar "uma única cartada" em seu empreendimento, como se nada houvesse depois dele e depois de nós.

* Pseudônimo de H. Beuve-Méry, diretor do *Le Monde*. (N.T.)

Nosso papel é compreender o que acaba de cessar e o que está começando. De minha parte, proporia aos leitores duas reflexões inseparáveis. A primeira é que nenhuma política liberal será possível no ultramar enquanto os governos dispostos a praticá-la estiverem privados do apoio dos franceses que enviam ao Parlamento cento e quarenta deputados comunistas. Desta vez está suficientemente claro: o famoso desconto dos votos comunistas amputa a França de certo número de cidadãos — que são o que são, mas certamente não ultras —, encobre de antemão as operações da direita, prenuncia a decisão deliberada de capitular, é o primeiro ato da chantagem à guerra civil. Mendès-France descontou os votos comunistas na hora de ir negociar com a Rússia e com a China; tinha razão de fazê-lo então, se negociar não é capitular. O inventor do "sistema" continua a ser o general De Gaulle, com o tema dos "separatistas". As chantagens de uma direita minoritária e sua onipotência, os processos de intenções, a suspeita generalizada, em suma, a política paranóica, a paralisia dos governos liberais, a degradação dos poderes, tudo isso continuará enquanto a massa dos eleitores comunistas permanecer na França como um corpo estranho.

Ora, ela permanecerá assim enquanto o partido comunista não se apresentar como é: um partido operário que usa de toda a sua influência por aquilo que acredita ser o sentido operário — e tem razão —, mas que nada tem em comum, nem na teoria nem na prática, com o marxismo revolucionário, e além do mais não tem de modo algum a incumbência de estabelecer uma democracia popular na França. Também a esse respeito os acontecimentos recentes são claros: dificilmente se acreditará que um Estado revolucionário teria acolhido o general De Gaulle com a discreta complacência que lhe testemunha o governo soviético. Já que na verdade o comunismo aderiu a reformas e a compromissos, o ponto de honra do bolchevismo verbal serve apenas para sustentar a propaganda da direita. Há no partido comunista uma tendência ao reformismo e ao "programa". Essa tendência progride, acabará prevalecendo um dia. Enquanto o partido comunista não tiver feito sua mutação, não haverá democracia na França.

Nosso presente está repleto de fantasmas. Não é uma razão para acrescentar-lhe outros. Não é em restaurar a República que

se deve pensar, particularmente tal como ela é há dois anos. É em refazê-la liberta de seus rituais e de suas obsessões, na clareza.

5 de junho de 1958

XIV. Amanhã...

(Entrevista)

— Os acontecimentos de Argel mudaram a idéia que fazia dos problemas de ultramar?

— Eu dizia-lhe que não era partidário de uma política revolucionária ou “das profundezas”. Hoje menos ainda: ela correria o risco de estender à metrópole o fascismo que surgiu na Argélia. Pois, que se trata de um fascismo, fica cada vez mais evidente à medida que nos vão chegando as informações.

Não foi por acaso que, vários meses antes da rebelião, a 5ª Seção do Exército de Argel exigiu um plano de funcionamento do rádio. Depois da investitura de Pflimlin, ouviram-se coronéis propor novamente os agrupamentos paramilitares fingindo abandoná-los. Aqui não se trata das inquietações clássicas do exército: trata-se de uma teoria do terror, não só como meio de luta em Argel, mas também como meio de governo na metrópole, e como “filosofia” da história.

— Não haverá exagero quando se atribui aos “coronéis” uma política definida? A atitude deles não é antes de mais nada inspirada pelos problemas da guerra?

— Você logo lerá na imprensa o relato de uma conferência feita em 7 de junho, em Argel, pelo coronel Trinquier, e nela encontrará, com algumas hesitações ou precauções, a tentação de estender à metrópole os meios empregados em Argel para tornar a população “comandável”. Tal política está claramente exposta num livro que recebi recentemente: *La troisième guerre mondiale est commencée*, de Pierre Debray. A guerra não será mais, não é mais uma guerra visível. Será guerra clandestina, ou melhor, já o é. Desde 1917, caminha pelo mundo uma vontade de subversão cuja teoria foi o bolchevismo, e que se desenvolve pontualmente de acordo com o calendário bolchevique: “*Abandonamos a Tunísia e o Marrocos enquanto*

a ação estava ainda apenas na segunda das fases definidas por Trotski. Desde já, na Argélia, foi atingida a quarta fase. Quem pode racionalmente pretender que a própria metrópole esteja apenas na primeira?”

Estamos no oculto. Toda a história do comunismo desde Trotski, as ações e as reações, os altos e os baixos, os expurgos e as reviravoltas, tudo o que é constatável, todos os acontecimentos se escamoteiam: não há senão uma substância da história, os progressos da subversão. Esse inimigo abstrato está em toda parte à nossa volta e justifica uma suspeita permanente, quer se trate, claro, da URSS, quer dos Estados Unidos. Mas também da Alemanha, da Itália e de três quartos da França. O inimigo está até em nós se poupamos algo na luta travada contra ele. Não convém, diz Pierre Debray, recuar diante da integração do exército e da polícia. O soldado, que se transformou em professor e em administrador, deve fazer-se militante ou mesmo carrasco. “*O ofício das armas transformou-se, eis tudo. Travamos uma guerra que nos é imposta, uma guerra sem regras, uma guerra sem honra, uma guerra plebéia.*” Se o soldado recusa algo desse papel, “*o partido da traição o anexa.*”. “*Quem se furta à escolha condena-se a conduzir-se, se não subjetivamente, pelo menos objetivamente como partidário do abandono.*” O que os contracomunistas retêm de sua experiência e de suas leituras é pois o aparelho do comunismo decadente, a guilhotina do “objetivamente”, o formalismo, o maniqueísmo, o pensamento aglutinado, ou por amálgama, ainda mais agravado neles porque seu movimento não se propõe sequer uma perspectiva e se resume na resistência a um veneno invisível. Se esses oficiais tornaram sua a palavra *subversão*, apesar de suas harmonias courtelinescas, é porque “revolução” poderia evocar um empreendimento positivo e se trata de apresentar o inimigo como a potência de negação.

Evidentemente, eles têm olhos e ouvidos, sabem que há uma história visível, e, nos momentos de distensão, Pierre Debray observa que os comunistas são políticos, subordinam a guerra à política, podem portanto admitir pausas, etapas, prazos na destruição. A FLN é que é negação imediata, “*guerra absoluta*” — e não pode ser outra coisa, visto que não há nação argelina, “*não há Argélia*”. Não era Ramdane “*grande leitor de Clausewitz*”? Mas a guerra absoluta e a violência física da FLN apenas traduzem mais claramente o que é a essência única da história de hoje, a “metafísica” dos fenômenos: a subversão. E o comunismo não passa de uma técni-

ca mais refinada e uma generalização da subversão. A este veneno, que está em toda a parte, só se pode resistir pela “*contra-guerra absoluta*”.

As conclusões são claras: é preciso criar na metrópole uma “*legalidade revolucionária*”, destruir “*o aparelho metropolitano da subversão comunista*”, estabelecer a censura e a pena de morte para os jornalistas. Na Argélia, o colégio único seria um ardil para levar à independência. Seria de qualquer modo absurdo fazer a guerra para tornar possíveis eleições que poderiam resultar na independência. O único objetivo é “*aniquilar os fellagha*”*. “*Nossos abandonos no Marrocos e na Tunísia comprometem pesadamente a situação*”, a operação de Sakhiet “*só teve o erro de ser demasiado tardia e sobretudo tímida demais*”.

Podemos discutir sobre o sentido último dessa atitude. Não posso deixar de pensar que soldados que largam a fronteira tunisiana para vir fazer a rebelião em Argel, e transferem sua cólera do inimigo para o compatriota, já não têm na verdade muita esperança de vencer o inimigo. Como dizia Robert Lacoste, não é fácil lutar em duas frentes. Pierre Debray escreve: “*Ou colocaremos a nação na guerra, ou será melhor cessar imediatamente de deixar matar os nossos soldados... Que podemos fazer? Não temos gosto pelos sacrifícios inúteis*.” Também eu nada posso fazer, e aliás não estou autorizado para enviar quem quer que seja ao sacrifício, útil ou inútil. Direi portanto apenas isto: os soldados que conheci, bem perto de mim, teriam enrubescido de adotar esse tom. Uma vez que Pierre Debray pensa tanto no bolchevismo, deveria lembrar-se de que em geral são os exércitos vencidos que fazem revoluções.

Mas deixemos a psicologia. O importante é que temos aqui um niilismo agressivo que exclui qualquer política. Quando o autor tenta esboçar uma — com um suspiro de pesar, pois afinal a “*solução mais racional*” seria talvez, idealmente, não propor absolutamente nada aos africanos —, é para falar de “*audácia intelectual*”, de “*transformações espetaculares*”, de uma “*revolução técnica do século XX*”, cuja natureza ele não precisa de outro modo, e da qual sabemos somente que será o inverso daquela de 1917. A verdade é que as condições de uma política são suprimidas por um pensamento que nem sequer é totalitário, que é um monismo do terror — a angústia,

* Guerrilheiros argelinos que lutavam contra os franceses pela independência da Argélia. (N.T.)

o fracasso e a vergonha reivindicados no desespero e disfarçados em políticas.

Tudo isso é um fascismo no sentido mais preciso do termo — retomada e imitação exterior dos procedimentos da luta revolucionária, mimetismo do *pathos* revolucionário, subestimação do visível em proveito do oculto, identificação à distância dos adversários entre si e do contrabolchevismo com seus adversários.

— Que relações vê entre essas tendências e as do governo de Paris?

— Não é necessário demonstrar longamente que o empreendimento do general De Gaulle não tem relação com esse estado de espírito. O colégio único, que para os fascistas é uma traição, foi sua primeira palavra na Argélia; a evacuação da Tunísia, que era um “abandono”, seu primeiro ato. O general De Gaulle só tem em comum com os oficiais fascistas a polêmica contra o “sistema”; isso levou-o, nestes últimos anos, à recusa de tomar partido quando alguns republicanos tentavam arrancar a República do nada político — mais recentemente à recusa de condenar o movimento de Argel: se o “sistema” é o Mal, tudo quanto tendesse a destruí-lo estaria relativamente justificado.

Mas o que o general De Gaulle quer colocar no lugar da IV República não tem nada a ver com o niilismo agressivo dos coronéis. Ele é um homem e um soldado à antiga, quero dizer, com superestruturas sólidas, *Homo historicus*, e não o *Homo psychologicus* da nova geração. As realidades ocultas nas quais crê não são as fantasias da subversão e da contra-subversão, são o arquétipo da França, mantido nele mesmo, e o povo que, na outra extremidade do campo da história e do fundo de sua vida cotidiana, dirá sim à França. A metafísica do árbitro e do povo, um alguém, o outro além dos partidos, é totalmente diferente do ativismo fascista.

— O senhor acredita que o governo de Paris esteja em condições de unir à sua política a parcela do exército de que falava há pouco?

— Como todos, não sei de nada. Duvido que o consiga pela persuasão. A coação pura seria a recusa dos esforços e da essência. A questão talvez seja dissociar do fascismo uma parte da população francesa e do exército. E, neste ponto, temo que as convicções do general De Gaulle em política interna (muito menos pessoais e originais do que ele mesmo) ceguem-no e impeçam-no de procu-

rar o apoio da opinião pública de que necessitaria. Pois, enfim, será que ele percebe e diz exatamente por que a IV República era incapaz de uma política de reformas como a que ele empreende?

De Gaulle julga que falta *continuidade* à política francesa. Será que foi continuidade que faltou à IV República? Os governos que se sucediam não fizeram, com uma exceção talvez, a mesma política? Não foi, pelo contrário, iniciativa, movimento, novidade que lhes faltaram continuamente, sem excetuar a questão de Suez, que parece convulsão e não ação, porquanto não se estava decidido a levá-la até o fim? Espera-se sanar essa continuidade na inação aumentando os poderes do presidente da República, o que num sentido é diminuir na mesma proporção aqueles do presidente do Conselho? Quando o presidente da República não for mais o general De Gaulle, tornará a ser o que sempre foi: um homem que seguiu a longa carreira das honrarias e que propende mais para as soluções habituais do que para aquelas que exigem a imaginação, o saber novo, a iniciativa. E, mesmo quando for o general De Gaulle, a questão é saber se o problema francês é encontrar um árbitro que dê a cada qual um pouco do que pede, ou se não é, antes, ter um poder que governe, ou seja, que empolgue e transforme o país na ação, em vez de deixá-lo tal como está e de conceber às suas costas uma grande política da qual não se tenta convencê-lo, à qual o convidam apenas a dizer sim. Temo que entre a meditação secreta do árbitro e a surda resposta do referendo, falte tanto ou mais ar do que antes à política francesa, e que a França, sob esse regime, continue a ser o que é: um país avançado no conhecimento e retardatário na prática social, política e econômica.

O general De Gaulle questiona também o *regime dos partidos*. Mas, como não propõe o partido único, ele deseja "reunir", fazer a união fora de qualquer partido, o que subentende, ao mesmo tempo, que uma oposição entre os partidos não corresponde a nada na prática, que ela é por si só causa de paralisia, e basta abolí-la para que tudo seja salvo. Ora, a oposição entre uma política de direita e uma política de esquerda é tão pouco ilusória que, até agora, o general De Gaulle retomou a mesma política dos governos ditos de esquerda: independência da Tunísia, eleições para o colégio único, reformas e equipamento na Argélia — política que a direita nunca aceitou, a não ser na medida em que permanecia verbal. O que o general De Gaulle não confessa a si mesmo ou não

diz aos franceses é que, se soluções há, todas as soluções são liberais. No fundo, quase todos o sabem, tanto em Argel como em Paris. Vejo que hoje não se fala tanto, em Argel, de aniquilar os *fellaghas*: e não é somente porque aparentemente eles aderiram, é porque a razão de ser do governo De Gaulle é terminar a guerra por concessões, excluindo-se a independência. O movimento de Argel (afora talvez alguns elementos fascistas) não colocou De Gaulle no poder para "fazer a guerra" no sentido de Clemenceau; colocou-o no poder para fazer a paz sem confessar o fracasso da guerra. A política que ele retoma é aquela com a qual a esquerda e o centro esquerdo estavam de acordo, e com a qual o próprio partido comunista se contentava quando votava plenos poderes ao governo Mollet. Mas isto não se pode dizer; seria tirar do movimento de Argel o seu consolo, que é ceder a um general; seria comprometer a operação. Os grandes dramas da política francesa talvez se resumam em fazer a direita engolir uma política liberal acompanhando-a de um soar de gongo antiparlamentar. Ou então eleições livres, colégio único, igualdade social continuarão letra morta como aconteceu até agora (a igualdade social o continuará sendo em qualquer hipótese, como mostra com evidência a teoria do subdesenvolvimento) — ou o general De Gaulle conseguirá fazer sair dessas palavras algum novo estatuto da Argélia, mas isso é inteiramente eventual. Por ora, estamos ainda nas palavras, nas mesmas palavras que a esquerda havia lançado e que a direita só aceitava se continuassem palavras. Portanto, é realmente inútil questionar o regime dos partidos no momento em que se retoma a política de um deles.

Ocorre que o regime dos partidos não pôde *fazer* esta política, pôde apenas *falar* dela: é o único argumento que conta, porém conta. No entanto convém dizer por quê, e isso não é muito misterioso. Ele não podia fazer uma política liberal porque, estando excluídos os votos comunistas, tinha de comprar os da direita à custa de um controle cotidiano que aniquilava a função governamental. O partido dos independentes anunciava que retiraria seus ministros se os aeródromos da Tunísia fossem evacuados. Como todo o mundo notou, ele aceita hoje o que recusava ontem. A direita parlamentar não lutava baseada em posições reais, lutava contra o *abandono* que, como um espectro, aparece e desaparece sem explicações. Só restava ao governo a via oblíqua, mas esta agravava a desconfiança e reduzia ainda mais a margem de ação. Edgard Faure, ao de-

terminar ao seu representante no Marrocos uma política de resistência que sabia não poder ser seguida (pelo menos assim disse ele mais tarde), ao organizar pessoalmente a demonstração de sua impotência, esperando reivindicá-la cinicamente — esse episódio teve imensa importância —, fazia todos pensarem, franceses e mulçumanos, que as posições oficiais do governo podiam sempre ser contornadas; ele confirmou uns na neurose do abandono, os outros na intransigência.

Depois do discurso ao beí, houve em Túnis recepção da colônia francesa; depois da questão do Marrocos, sabe-se como Guy Mollet foi recebido em Argel. A aniquilação da função governamental foi causada pelo fato de que o governo, rígido e fraco ao mesmo tempo, podia perseverar na guerra, com o risco de capitular no final, mas de modo algum promover uma ação política ou diplomática séria.

Não foi a diversidade dos partidos e a “divisão dos franceses” que impediram os governos de praticar uma política liberal, foi a existência de uma direita sem idéias tornada árbitro da política francesa pelo subterfúgio da dedução dos votos comunistas. Ao questionar o regime dos partidos, o general De Gaulle reporta ao passivo da democracia o que deve ser colocado no passivo da direita. Ora, aqui não se trata de uma busca vã das responsabilidades passadas. Como o novo regime que se prepara será fundamentado nessa apreciação, dele não espero, de minha parte, nada de bom. Foi uma democracia falseada que o golpe de Estado legal julgou, não foi a democracia, e o remédio deveria ser buscado no lado oposto daquele em que se procura.

— Mas a democracia, verdadeira ou retificada, não é a Frente popular?

— A democracia foi falseada pela indigência política da direita, conjugada com uma política comunista titubeante: foi esse par que lançou a política francesa no irreal e a condenou à paralisia. Se se tratasse de uma luta de classes entre a direita e os comunistas, seria muito ingênuo denunciá-la. Mas não é este o caso. Não podemos esquecer que Pinay contribuiu de algum modo para a independência do Marrocos, e que os comunistas toleraram a repressão na região de Constantina, em 1946, e deram plenos poderes ao governo Guy Mollet. Entre a direita e o PC não há oposição real, pois eles não lutam por uma política, ambos têm várias. *Uma e ou-*

tro deixaram de ser partidos, são “grupos de pressão”. Exerciam sobre o regime pressões conjugadas e juntos derrubavam ministérios, mas ambos não assumiam o compromisso da vida política francesa. Não comprometiam nisso a sua responsabilidade — os independentes — porque não têm uma idéia: nunca os vimos propor uma perspectiva sobre o futuro nem sobre o presente, a sua razão de ser está em opor-se — ao comunismo, dizem eles, mas, se não tivessem tal pretexto, procurariam um outro.

Quanto aos comunistas, pode-se-lhes pedir quase tudo, exceto *participar* em uma ação; mesmo no governo, mesmo em pleno compromisso, ficavam indiferentes ao que faziam, porque não é aí que está seu coração, porque não pretendiam ser julgados por isso, porque não se envolviam para valer. Continuam a repetir “Frente popular”, mas, para eles, a Frente popular não é uma fórmula de ação. Vejo ainda, entre as praças Nation e République, Ramadier, incomodado pelo calor, sair das fileiras dos manifestantes e caminhar, decerto para uma farmácia, com o rosto vermelho, o olhar perdido de um homem extenuado. Um grupo de militantes rodeava-o como a um fetiche, punhos erguidos, gritando “Frente popular”. Aquele homem visivelmente fatigado, que por um instante reencontrara na Assembléia a evidência dos dias antigos, rodeado por rapazes alegres e impiedosos, é uma imagem inesquecível. Não haverá democracia correta ou verdadeira enquanto os comunistas se recusarem a entrar positivamente no regime, enquanto disfarçarem sua prática de compromisso sob as teses barulhentas e diversionistas da “pauperização absoluta”. No entanto eles bem sabem que não haverá democracia popular na França a não ser que os Estados Unidos sejam vencidos numa guerra atômica. Que esperam então? Ninguém sabe, e tampouco eles, a meu ver.

— Quais são as chances de uma verdadeira democracia?

— Se são estas as causas que a falsearam, há poucas chances de renascer uma verdadeira democracia. Não se vê o que poderia esclarecer os independentes. Não se vê como o estado-maior desgastado que conseguira “passar uma esponja” na destalinização seria capaz de uma iniciativa política, no momento em que a execução de Imre Nagy e de seus companheiros acaba de confirmá-lo em sua profunda sabedoria. Não se vê como ele poderia colocar perante o país o problema das condições da democracia e da liberdade. A democracia de 1956-58 podia viver? Eis a pergunta que

conta, e é ela que os comunistas querem ignorar. Portanto, convidarão os franceses a lutar pelo restabelecimento dessa democracia que está destruída.

— Mas se a nova Constituição for aprovada no referendo?

— Nas Assembléias que ela criará, os governos, presidenciais ou não, armados ou não de um direito de dissolução, do qual por princípio não se pode usar com frequência, se depararão com o mesmo dilema: ou a Frente Popular, isto é, uma *apolítica* — a evacuação dos países de ultramar, uma política social puramente reivindicativa, nenhuma direção do capitalismo, nada de orgânico, nenhuma ação — ou então o “desconto dos votos comunistas”, isto é, a destruição da função governamental pela direita.

— Então, que fazer?

— Pela força das coisas, é apenas fora da direita e fora do partido comunista que se podem colocar as verdadeiras questões, com a esperança de que ambos acabem, e o país com eles, por se interessar por elas. Quando as forças existentes são confusas, cumpre começar por falar com justeza sem buscar a incidência imediata.

A IV República não renascerá: não merece saudades, pois não passou da sombra de uma república. A crise francesa deve-se a que, se os problemas têm uma solução, esta é liberal, e já não há na França nem teoria nem prática da liberdade política. Vivemos sobre os restos do pensamento do século XVIII, e ele deve ser refeito de alto a baixo.

Alguém me observava que Montesquieu vê a liberdade na separação e no equilíbrio dos poderes, e que, antes de serem separados ou equilibrados, é preciso que os poderes existam. Hoje o problema é recriá-los. Alain ainda podia, há cinquenta anos, definir a república pelo controle e pela polêmica permanente do cidadão contra os poderes. Mas que significa o controle quando já não há ação para controlar? A única tarefa, tanto em 1900 como dois séculos antes, era organizar a crítica. Hoje, é preciso, continuando a crítica, reorganizar o poder. Costuma-se dizer muitas tolices contra o “poder pessoal” ou contra o “poder forte”: foram a força de têmpera e a personalidade que faltaram ao poder da IV República.

Nossa própria noção de *opinião* tem de ser revista: é fundamentada numa filosofia do juízo e da decisão que é um tanto curta; a realidade de um regime não é, assim como a de um homem,

uma série instantânea de opiniões. Não há liberdade na docilidade a cada leve movimentação da opinião pública. Como dizia Hegel, a liberdade precisa de algo substancial, precisa de um Estado, que a sustente e que ela anime.

Dever-se-ia empreender uma análise do Parlamento desse ponto de vista: não sabemos quase nada de seu funcionamento real. Sei apenas, por haver assistido a algumas sessões da Assembléia Nacional, que não lhe faltam inteligência nem saber, mas nela sentimos o mesmo mal-estar que num “meio” de que não fazemos parte. Em alguns momentos, não deixava de haver grandeza, outras vezes (lembro-me de certos risos de iniciados, de certas conversas veladas) via-se a má educação, ou o salão de Madame Verdurin. O ponto culminante do regime sem dúvida foi atingido quando os comunistas votavam pelo governo Pflimlin, para obrigá-lo a tê-los consigo, e os independentes também votavam por ele, temendo uma Frente popular, enquanto Pflimlin se preparava devagarinho para ir-se embora. Talvez seja isso o sublime parlamentar, duvido que a nação o tenha apreciado.

Se o governo Mendès-France conseguiu por um momento, como *nenhum* outro governo o conseguiu desde 1944, tirar a vida política francesa da angústia e do tédio, foi porque concebia o governo como uma iniciativa que congrega, a ação como um movimento que não pode ser atrapalhado a todo instante, mas que se proporciona encontros com a nação, organiza a sua própria pedagogia, demonstra à medida que se vai desenvolvendo. Isto é um poder vivo e não a fulguração no Sinai. Mas Mendès-France agia assim por instinto, diria até: porque tinha qualidades inatas; nunca procurou estabelecer a sua prática em teoria. A questão é encontrar instituições que implantem nos costumes essa prática da liberdade.

Essa comunicação entre o homem de Estado e a nação, que faz com que ela deixe de sujeitar-se a um destino e reencontre-se naquilo que se faz em seu nome, eis o que, temo-o muito, o general De Gaulle nunca conheceu nem sentiu, exceto nas “grandes circunstâncias” de 1940 e de 1944. Como prova disso basta a aprovação global que deu a todos os homens do sistema, a Plevén tanto ou mais do que a Mendès-France. O espírito que sempre nega, dizia ele recentemente. Comio-nos enganamos! O que nos deixa de sobreaviso é justamente o *seu* ceticismo. Seria preciso muito para

eu perder o respeito que tenho pelo general De Gaulle. Mas lhe devemos uma coisa diferente e melhor do que a devoção: devemos-lhe a nossa opinião. Ele é jovem demais para ser nosso pai, e passamos da idade de bancar as crianças.

Os políticos da oposição sentirão melhor o problema? Ficamos aterrados ao ler as reflexões dos membros das comissões. Gostaríamos de dizer-lhes: acabou-se, já não se trata de *usar um governo*, os senhores têm de criar um regime. Oponham idéia à idéia, e, já que o podem, falem aos franceses. Ficamos estupefatos de ler em *Le Populaire*, a propósito das recentes eleições e diante da “*estabilidade do corpo eleitoral*”, que “*o sistema está passando bem*”. Para fazer frente às questões de hoje, não é apenas o aparelho do partido comunista que deveria meditar. Quem descreverá a comédia do partido socialista, cuja estrutura inteira, concebida outrora como a de um partido operário e marxista, para submeter os eleitos à vigilância dos militantes, é hoje um meio a mais, entre as mãos do secretário-geral, para sujeitar o grupo parlamentar a suas manobras? Mas, afinal de contas, muita gente sabe disso melhor do que eu... Quem sou eu para falar tanto tempo sobre isso? Os oficiais vaticinam, os professores preparam a pena. Onde estão os conselheiros do povo, e nada mais terão a nos dizer além de seus pesares?

Julho de 1958